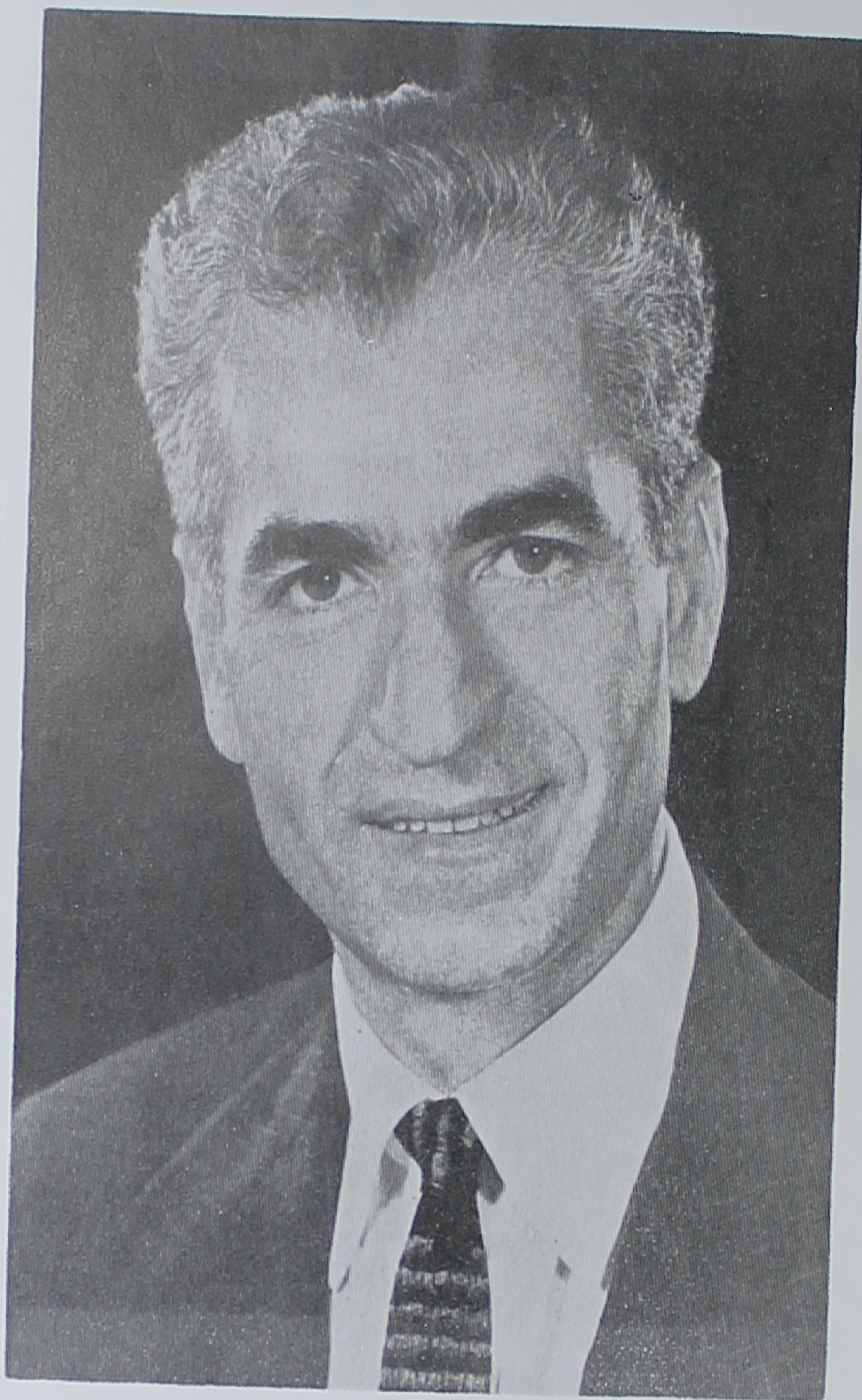




با تأییدات خداوند متعال

ما

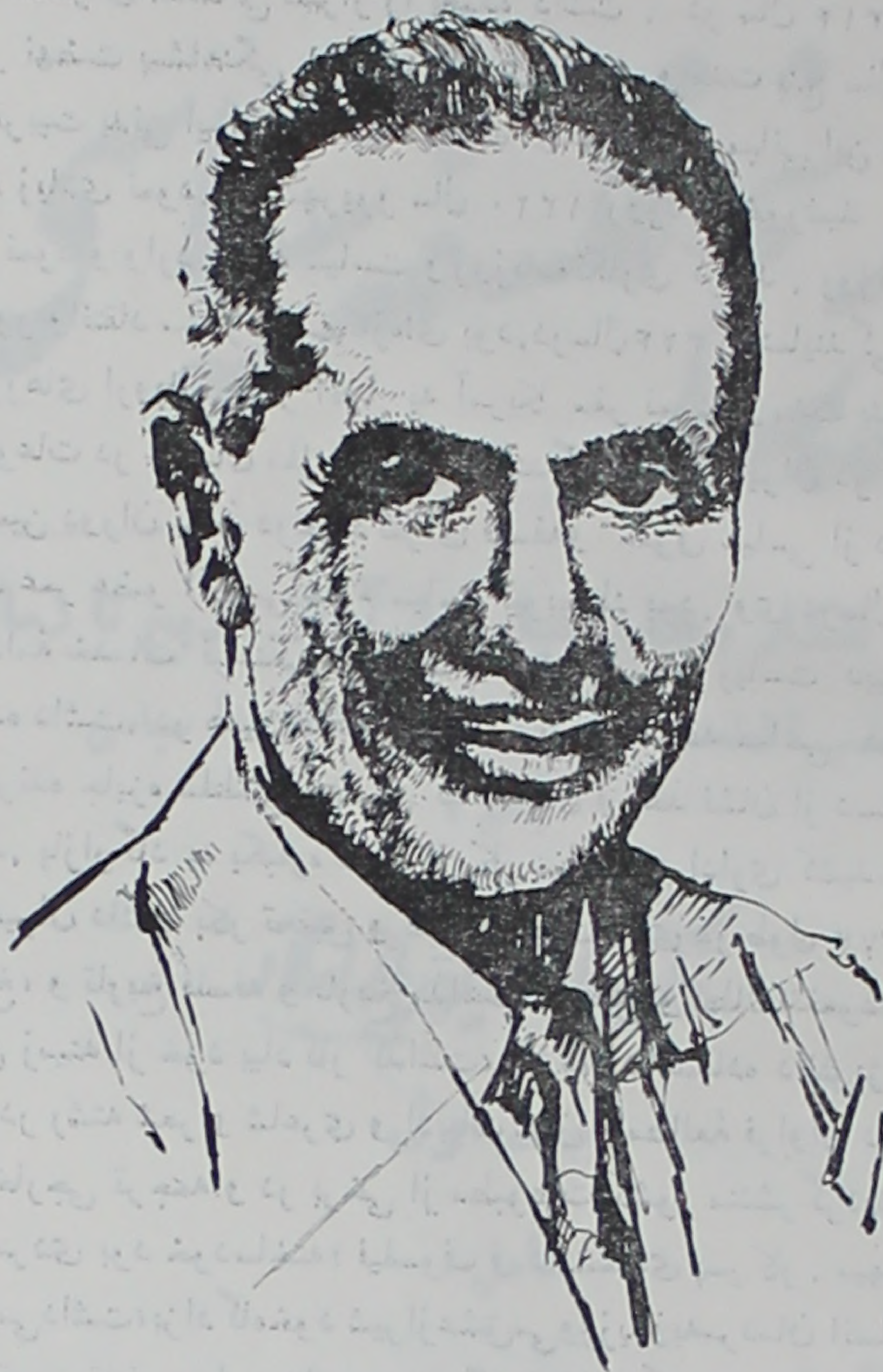
محمدرضا پهلوی شاهنشاه ایران

بموجب این فرمان دکتر بهاءالدین پازارگاد مؤلف کتاب تاریخ فلسفهٔ سیاسی

راکه در سال ۱۳۳۴ برندهٔ جایزهٔ شاهنشاهی بهترین کتاب تشخیص داده شده

مورد تقدیر و عنایت خاص قرار میدهیم تا با فتخارات آن سرافراز

و از پاداش آن برخوردار گردد   اوّل فروردین ماه ۱۳۳۵



چون تجدید چاپ سوم این کتاب مصادف با درگذشت نویسندهٔ آن پدرم دکتر بهاءالدین پازارگاد گردید. لازم دید شرح حال مختصری اززندگی آنمرحوم بنظرخوانندگان برساند :

دکتر بهاءالدین پازارگاد فرزند مرحوم حسام‌الدین (حسام الاطباء) درسال ۱۲۷۵ در شیراز چشم به‌جهان گشود. جدش مرحوم نقیب الممالك ازاطباء معروف و مشهورفارس بود. وی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در زادگاه خود بپایان رسانید و باخذ شهادت‌نامه داروسازی نائل گردید. پس از چندی خدمات فرهنگی خود را آغاز نمود و در سال ۱۳۰۰ روزنامهٔ مبارز و سیاسی خورشید ایران را در شیراز منتشر و مکتب انتقادی جدیدی در مطبوعات ایران گشود. پس از ده سال مبارزه روزنامهٔ خورشید ایران را تعطیل ومجلهٔعلمی و ادبی پازارگاد را منتشر نمود.

وی مؤسس و رئیس مدرسهٔ سلطانیهٔ شیراز بود، و تا سال ۱۳۱۴ ریاست دبیرستان شاهپور و دانشسرای مقدماتی شیراز را بعهده داشت. در سال ۱۳۱۴ بامر اعلیحضرت رضا شاه کبیر نهضت پیشاهنگی را پایه‌گذاری نمود و مدت پنج سال هم ریاست اداره پیشاهنگی و تربیت بدنی ایران را بعهده داشت و در تقویت مبانی این مکتب مهم تربیتی سعی و اهتمام زیادی نمود. در شهریور سال ۱۳۲۰ روزنامه خورشید ایران را مجدداً در تهران منتشر نمود و وارد صحنه سیاست و روزنامه‌نگاری گردید. روزنامهٔ خورشید ایران از نظر کاریکاتور وانتقاد مبتکر مکتب تازه‌ای بود. درسال ۱۳۲۴ بنمایندگی ازطرف مطبوعات ایران به کشورهای اروپائی و از آنجا به آمریکا سفر نمود و مدت پنج سال نیز با سمت نمایندگی مطبوعات در سازمان ملل متحد و نمایندگی فرهنگ ایران در آمریکا انجام وظیفه می‌کرد. در همین دوران باخذ درجهٔ دکترای فلسفه‌و حقوق سیاسی از دانشگاه کلمبیا نائل آمد و تا پایان عمر عضو آکادمی علوم سیاسی نیویورک بود. وی درسال ۱۳۲۸ به‌ایران بازگشت و بادامهٔ خدمات فرهنگی پرداخت و چند سالی نیز ریاست دبیرستانهای مختلف تهران را بعهده داشت. در همین هنگام به تألیف تاریخ فلسفه سیاسی همت گماشت که در سال ۱۳۳۴ برنده جایزه سلطنتی بهترین کتاب سال و اخذ نشان از دست مبارک شاهنشاه آریامهر گردید. پازارگاد به یکباره دست از کار سیاسی و اداری کشید و در باغچه‌ای که در حصارك شمیران داشت بکار تحقیق و تتبع پرداخت. وی در طول ۷۳ سال عمر خود در زمینه‌های تاریخ، و تاریخ فلسفه و تاریخ مذاهب تحقیق و مطالعه نمود و آثار و تألیفات متعددی در این زمینه از خود بیادگار گذاشت، که مورد استفاده دانش‌پژوهان قرار گرفت. دکتر پازارگاد در رشته شعر و شاعری و ادبیات ذوق و مطالعهٔ فراوان داشت و آثارمنظوم وی بزبانهای خارجی ترجمه و در برخی از مطبوعات کشور منتشر گردیده است.

وی مردی بود خودساخته؛ فیلسوف و دانشمندی پرکار. میهن خود را به حد پرستش دوست می‌داشت، بزادگاه‌خود شیرازعشق‌می‌ورزیدوبه‌مردمان انسامان ارادتی‌بی‌ریا داشت. همیشه تبسم تلخی برلب داشت وهیچگاه زبان به گلایه نمی گشود با دوستانش لطف و صفای خاصی داشت. همیشه بکارهای دشوار دست میزد و نشاط خود را بگفتهٔ پاستور (درکارهای دشوار نشاط بسیار وجود دارد) می‌جست.

روز پنجم آذرماه یکهزار و سیصد و چهل و هشت در سوگش چند تن از دوستان و شاگردانش شرکت و جنازه‌اش را تاامامزاده قاسم بدرقه کردند.

فرهاد پازارگاد

برندهٔ جایزهٔ سلطنتی

تألیف و ترجمه

تاریخ فلسفه سیاسی

باسیر تاریخی افکار وعقاید سیاسی از آغاز تاریخ تا زمان معاصر

بضمیمهٔ قطعات منتخبه از متن آثار فلاسفهٔ سیاسی

بقلم :

دکتر بهاء الدین پازارگاد

جلد اول

شامل :

(۱) دومقدمه

(۲) کتاب اول: عهد فرضیهٔ دولت سیته (ازسقراط تاکراتس)

(۳) کتاب دوم : عهد فرضیهٔ جامعه جهانی (اززنون تاتورکمادا)

چاپ سوم

باتجدیدنظر کلی

تهران تیرماه ۱۳۴۸ هجری شمسی

انتشارات زوّار ـ تهران ـ شاه آباد

چاپ محمدعلی علمی



دربارشاهنشاهی

شماره ۵۴۴۴
تاریخ ۱۳۳۴/۷/۳۰

آقای دکتر بهاءالدین پازارگاد

نامه مورخ ۱۵ مهرماه ۳۴ حاوی سه جلد کتاب تاریخ فلسفه سیاسی و فلسفه نوین تاریخ وتظریات سیاسی فلاسفه غرب ترجمه و تألیف جنابعالی واصل و از شرف عرض مبارك ملوکانه گذشت و همت و پشتکار جنابعالی در تهیه ونشر این مطالب بسیار قابل تمجید و تحسین است ضمن ابلاغ مسرت و رضامندی خاطر مهر مظاهر ملوکانه باستحضار میرسدکه کتب مزبور جهت مطالعه و طرح درکمیسیون مربوطه باداره املاك و مستغلات پهلوی ارجاع شده است.

رئیس دربارشاهنشاهی-نورزاد



دربارشاهنشاهی

شماره ۶۴۷۷
تاریخ ۱۳۳۳/۹/۷

آقای دکتر بهاءالدین پازارگاد

نامه مورخ ۳ آذر بضمیمهٔ یك جلد کتاب تاریخ فلسفهٔ سیاسی واصل واز لحاظ انور ملوکانه گذشت . ضمن ابلاغ رضایت وعنایت خاطرخطیر ملوکانه از تدوین این کتاب مفید باطلاع میرسدکه کتاب مزبور برای مطالعه وطرح درکمیسیوق مربوطه باادارهٔ املاك و مستغلات پهلوی ارسال گردید .

وزیر دربار شاهنشاهی-حسین علاء



نخست وزیر

۳۴/۸/۱۴

آقای دکتر بهاءالدین پازارگاد

نامهٔ مورخ ۱۳۳۴/۸/۳ جنابعالی بعنوان جناب آقای نخست‌وزیر عزوصول بخشید . مقرر فرمودند مراتب امتنان و تشکر معظم‌له را از وصول کتب مزبور و همچنین ابراز قدردانی از این خدمت فرهنگی را حضور جنابعالی ابلاغ نماید . ضمناً برای دیدار جنابعالی و مذاکرهٔ حضوری اول وقت روز سه‌شنبه ۱۶ آبانماه جاری را تعیین وقت فرمودند .

با عرض احترام

دبیر مخصوص نخست‌وزیر - پرویز نجومی



وزارت فرهنگ

شماره ۵۹۳۶۵/۵۸۵۲

تاریخ ۱۳۳۴/۸/۲۱

آقای دکتر بهاءالدین پازارگاد بازرس وزارتی

سه جلد تاریخ فلسفهٔ سیاسی تألیف جنابعالی واصل وازکوششی که در تدوین این اثرمفید بعمل‌آورده‌اید نهایت خرسندی و امتنان حاصل گردید . انتشار این‌قبیل‌کتب که نتیجهٔ تتبع و ممارست و صرف وقت و بستگی بعلاقه و ایمان باعتلای فرهنگ کشور و رواج مطبوعات سودمند است برای وزارت فرهنگ مایهٔ مباهات است و موفقیت‌آن نویسندهٔ ارجمند را در ادامهٔ خدمات فرهنگی ونشر رسالات مفید مانندکتب مورد بحث ورسالهٔ فلسفهٔ نوین تاریخ که اخیراً چاپ شده از درگاه خداوند متعال خواستار است .

وزیر فرهنگ - دکتر مهران

قسمتی از گزارش شماره ۸۵۳۸-۱۴ـ۱۰ر۳۳ اداره کل نگارش به وزارت فرهنگ



وزارت فرهنگ

مقام وزارت

عطف به پی نوشت مورخ ۱۱ر۱۰ر۳۳ در بارهٔ کتاب تاریخ فلسفهٔ سیاسی بعرض میرساند ـ **این کتاب از کتب بسیار سودمند است که سنوات متوالی برای تدوین آن زحمت کشیده شده و بین کتب و مطبوعات ایران از نظر مطلب بی‌سابقه است**. چنین کتابی برای کتابخانه‌های مدارس بسیار مفید و مورد لزوم تشخیص داده شد ....

....

رئیس ادارهٔ کل انطباعات و انتشارات

منصور منصوری

قسمتی ازگزارش کمیسیون تالیف و ترجمه به وزارت فرهنگ

« این نامه درآغاز سال ۱۳۳۰ که نسخ خطی این مجموعه (که درآن هنگام شامل دوجلدبود) برای اظهارنظر ازطرف وزارت فرهنگ به کمیسیون تألیف وترجمه(متشکل‌ازاساتید دانشگاه) ارجاع شد و وزارت فرهنگ درنظر داشت خود آنرا بچاپ رساند از طرف کمیسیون در پاسخ وزارت فرهنگ نوشته شده)

۲۶ اردی‌بهشت ۱۳۳۰

ادارهٔ انطباعات وزارت فرهنگ

تعقیب نامهٔ شماره ۱۰۷۳۳ مورخ ۲۶ر۱۲ر۱۳۲۹ با ارجاع دو جلد کتاب خطی تحت عنوان **«تاریخ فلسفهٔ سیاسی»** بقلم فاضل محترم جناب آقای‌دکتر بهاءالدین پازارگاد اشعارمیدارد: این کتاب مجموعه‌ای است بسیار سودمند. در زبان فارسی هنوز چنین جنگی بنظر اینجانب نرسیده است. با طبع و انتشار این کتاب از میل مردم و آگاهی از مطالب سیاسی و اطلاعات فلسفی استقبال خواهد شد و یقین خوانندگان فارسی زبان مخصوصاً محصلین علوم سیاسی و فلسفه‌بان توجهی بسزا وبی‌سابقه خواهندکرد. . . . . .
من بمؤلف محترم وناشر این کتاب هرکجاکه باشد تبریک می‌گویم زیراکه طبع ونشرآن شامل افادهٔ فرهنگی ومادی هردو خواهد بود.

. . . . . . با احترامات فائقه ـ دکترهوشیار»

سپاس

مؤلف این مجموعه لازم میداند از عده‌ئی از فلاسفهٔ معاصر مغرب زمین که شرح حال و اصول عقاید و نظریات سیاسی ایشان درجلد سوم (کتاب چهارم) این مجموعه آمده است وهم عده‌ئی از نویسنده گان باختری ومؤلفین کتب مربوط به عقاید سیاسی و تاریخ فلسفهٔ سیاسی که از آثار ایشان درتهیهٔ این مجموعه استفاده شده است سپاسگذاری نماید بخصوص نسبت به نویسنده گان وفلاسفهٔ زیر که کتباً بمؤلف اجازهٔ استفاده و نقل و ترجمه از کتب خود را داده وباکمال گرمی مؤلف را تشویق بانجام این خدمت نموده و برحسب تقاضای مؤلف حتی شرح حال وعکس خود را نیز فرستاده اند ابراز امتنان مینماید:

(۱) پروفسور آرتر نوسبام - استاد دانشگاه کلمبیا نیویورک

(۲) پروفسور رابرت موریسون مکیور - استاد دانشگاه کلمبیا نیویورک

(۳) پرفسور ژرژ کاتلین - استاد دانشگاه تراوانکور وچند دانشگاه دیگر

(۴) پروفسور ژرژ ساین - استاد دانشگاه کرنل ایتاکا

(۵) پروفسور اریك رآل - استاد دانشگاه هل

(۶) دکتر والتر لیپمن - عالم علوم سیاسی و نویسندهٔ مشهور ومخصوص هرالد تریبون

(۷) دکتر میکل فوستر - استاد دانشگاه آکسفورد

مؤلف شخصاً نیزمدت چند سال از محفل تدریس ومحضر تعلیم پروفسور نوسبام و پروفسور مکیور استفاده نموده و ازعقاید ونظریات سیاسی ایشان یادداشت برداشته. تصویر وشرح حال نویسنده گان وفلاسفهٔ سیاسی معاصر غربی بمناسبت اینکه عقاید سیاسی ایشان درجلد سوم این مجموعه (در کتاب چهارم) آمده در همان مجلد بچاپ رسیده است.

مقدمهٔ اول

در تعریف فلسفه و شعب آن و مقصود از فلسفهٔ سیاسی

غالب مردم ازکلمهٔ فلسفه میترسند حتی اکثراشخاص درس خوانده ازعنوان فلسفه هراسناکند. شاید سبب این وهم وترس آن است که خیال‌میکنند فلسفه‌علمی‌است مشکل، وغامض ترین علوم بشری میباشد یا شاید بدان واسطه است که‌دماغ ایشان با تفکرمنظم عادت نکرده وبا ربط دادن سلسلهٔ افکار خویش با یکدیگر خو نگرفته است ویا شاید علت‌آن باشدکه بعضی از فلاسفه ونویسندگان یا مفسرین فلسفه مباحث این علم را چنان پیچیده ومبهم ومعمائی نوشته اندکه درك و هضم‌آن برای اشخاص عادی مشکل میباشد ویا شاید ابهام واشکالی که اصطلاحات فلسفه درنظراول دردماغ مستمع یاخواننده‌ایجاد میکند و نیزعدم‌آشنائی باصطلاحات باعث این بیم باشد.

شکی نیست که درزبان فارسی فلسفه راکه حکمت نیزگویند درکتب قدیم بسیار غامض نوشته اندوتحریرات سالفین عاری ازاطناب و تطویل و خالی از ابهام و تعقید و کلمات مشکل نیست و درك مطالب کتب حکمت قدیم شرق خالی از اشکال نمیباشد. در زمان معاصر هم کمتر آثاری جامع وقابل درك ودرخورفهم اشخاص متوسط درباب فلسفهٔ غرب کـه ریشهٔ آن فلسفهٔ یونان است بزبان فارسی روان و سادهٔ امروز بوجودآمده و بطورکلی یکی از مشکلات فرهنك معاصرماهمین است که غالباًنویسندگان بتقلید ازروش قدیم معمول درفارسی علوم را مشکل وغامض مینویسند وکتب علمی را حتی بزبان قابل تعقل وقابل فهم اشخاص درس خواندهٔ متوسط هم نمینویسند. شاید منظورنظرآن است که هنرنمائی شده باشد در حالیکه امروزهنر دراین است که علوم راآسان کنیم ولااقل درخورفهم اشخاص متوسط بنویسیم.

بالاخره ازلفظ فلسفه وازعلم فلسفه نبایدوحشت کرد و ما درهمین مقدمه رفع‌ابهام فوقرا ازخواننده‌ئی که ازاین طبقه باشد خواهیم کرد. هرفرد درجهان خواه فقیر باشد یا توانگر، کشاورز باشد یا پیشه‌ور، نویسنده باشد یاسرباز، بازرگان باشد یاپزشك، تبعهٔ عادی کشورباشد یازمامدار وشوکتمدار، بخودی‌خود ودرحدود وسعت دماغ‌وحوصلهٔ تفکرخویش فیلسوفی است وبدون‌آنکه خود توجه داشته باشد با فلسفه آشنائی دارد. هر شخص متوسط دردورهٔ عمرخود مکرربتفکردربسیاری ازمسائل مهم فلسفی اشتغال‌داشته و دارد و مکرربفکرافتاده است که **این جهان چیست؟ مقصد ازخلقت وحیات ما کدام است؟ رابطهٔ افراد بشر با یکدیگر چگونه است؟ دولت و حکومت چیست؟ قوانین چگونه وضع شده وآیا قابل اطاعت است یا نه؟ خوبی و بدی کدام‌است ومقیاس و سطح سنجش آن چیست؟** هرکس ازطفل ابجدخوان

گرفته تا پیرناتوان درخلال دورهٔ زندگی خویش صد ها نظائر این سؤالات را از خود کرده و شاید دراین‌موارد با دوستان ومعاشرین خویش نیز در اینگونه مسائل بمباحثه پرداخته‌است. پس واجد بودن این شکل وقالب انسانی و بطریق‌اولی مالك بودن‌دماغی تربیت یافته و داشتن سلسلهٔ اعصابی سالم بالطبع مستلزم تفکر واندیشه است وتفکرراه نیل بفلسفه میباشد . پس فلسفه چیزی نیست **جزعلم تفکروتعقل** و هر چیز که با تعقل و اندیشه سروکاردارد مشمول فلسفه است وچون هرفرد انسان درخور گنجایش دماغ‌خویش باتفکروتعقل‌سروکاردارد پس‌هرفردانسان درخور گنجایش وظرفیت خویش‌فیلسوفی‌است.

جهانی که درآن زندگی میکنیم بهیچ روی‌اجازهٔ اندك‌آسایش واستراحت وتوقف وسکون بما نمیدهد مدام ما را با سیرشگفت انگیزخود میانگیزد وتحریك میکند ودچار شگفتی‌های عالم وجود مینماید . ما را مدام مواجه با مشکلات وغوامض ومسائلی میکند که ناگزیر بمجاهده در حل‌آنها میباشیم . سیر عالم چنان است که یا باید بقدرت عقل و خرد برمشکلات فایق‌آئیم وحیات خود را ادامه دهیم ویا محکوم بنابودی گردیده‌بوسیلهٔ نیروهائی که محصوربدانها گشته ایم ازمیان برویم . درخلال این هنگامهٔ حیات و غوغای زندگی تجاربی میآموزیم و بسیاری ازمسائل لازمهٔ زندگی مانند درد ولذت، گرسنگی‌و سیری ، عدم رضایت ورضایت، مناظر، مشاهدات، احساسات، اصوات، وبسیاری ازآثار و مظاهردیگرحیات را درك میکنیم اماآدمی نمیتواند خود را با یك سلسله تجارب‌پراکنده ومختلف که برحسب تصادف واتفاق آنها را درخلال حیات درك‌کرده است قانع سازد ، هر کس آرزو دارد که سلسلهٔ تجارب زندگی خود را با یکدیگر ربط دهد ورابطهٔ آنها را با یکدیگر بشناسد و در حقیقت مجموع آن تجـارب را در قالب یکدستگاه بریزد و طرحی (۱) بوجود آورد که من حیث المجموع بصورت یك فلسفه درآمـده باشد و کم و بیش موجب اقناع نفس وی گردد . این قالب یا این نسج یا این بنا و دستگـاهی که از جمع و ارتباط سلسلهٔ تجارب دورهٔ زندگی هرشخص بدست میآید تشکیل فلسفهٔ‌آن‌شخص را میدهد . بنابراین هرفرد بشر ولو در هرمرحله از عدم رشد و فقدان تربیت و تعلیم قرارگرفته باشد برای خود فلسفه ئی دارد که محصول تجارب دورهٔ حیـات اوست یعنی هرفرد بقدر حوصلهٔ خود وبمیزان گنجایش فکرومتناسب‌با مدت عمرخویش با فلسفه‌آشنا میباشد بدون آنکه بدان توجه داشته باشد . فلسفهٔ تو یعنی‌آنچه که جهان برای تو معنی دارد وفلسفهٔ من یعنی‌آنچه که جهان درنظر من معنی دارد . فلسفهٔ توپاسخ سؤال تواست که ازخود میپرسی چرا چنین است و چرا چنان است ؟ پس تجارب خود را بهم آمیخته و بیکدیگر ارتباط داده و یك کلی بوجود آورده ئی و سپس نفس خویشتن یا دوستی از دوستان خودرا مخاطب ساخته چنین‌میگوئی: «اشیاء عالم ومسائل‌جهان بدینطریق که من

---

۱ ــ در علوم سوسیولوژی (فلسفة الاجتماع) و پسیکولوژی (روانشناسی) اصطلاحی است که آنرا (Pattern (modele گویند که معادل صحیح فـارسی ندارد و مقصود همان قالب یا طرحی است که مسائل فلسفی بدان قالب درمیآید .

فکرمیکنم بایکدیگر ارتباط یافته وچرخ عالم هستی را میگردانند. این‌است‌جهانی که من آنرا شناخته و درك کرده‌ام واین‌است فلسفهٔ من» .

اما فرق‌فلسفهٔ تو بافلسفهٔ کسانیکه بفلاسفهٔ بزرگ مشهورند ونام عده‌ئی از آنهارا دراین کتاب‌ملاحظه خواهی کرد آن‌است که ایشان اولا تجارب بیشتری را برای قالبریزی وبنای دستگاه فلسفهٔ خود بکاربرده. ثانیاً طرح های ایشان بیشتر مدلل و موجه و بیشتر متکی بعقل و منطق است و لذا بیشترقانع کننده بنظرمیرسد. ثالثاً در ربط دادن تجارب خویش با یکدیگر دقیق تربوده اند . رابعاً ازتجارب وطرح ریزی سالفین و سایرفلاسفه هم استفاده کرده اند . لهذا فلسفهٔ ایشان کاملتر وجامعتر، منطقی‌تر ودقیق تر و تضاد بین مسائل آن کمتر است .

مسائل‌مهم فلسفه : بی‌مناسبت نیست دراینجا فهرست‌مانند نظری بمهمترین‌مسائل بزرگ فلسفی‌افکنیم که از آغازتاریخ بشری فکرانسان‌ومخصوصاً فلاسفهٔ بزرگ‌رابخود مشغول داشته و درکشف و حل آن مسائل زحمتها کشیده و رنجها برده اند . این مسائل غامض را میتوان تقریباً بده دستهٔ زیر تقسیم نمود :

(مسئلهٔ اول) ـ آنکه حالت و طبیعت عالم چیست ؟ آیا این جهان آفرینش با یك فرمان لمحه‌ئی آسمانی «کن‌فیکون» بوجود آمده ویا نتیجهٔ یك‌سیر تدریجی نمو و تکامل است ؟ این عالم ازچه ماده یا موادی ساخته شده ؟ و تغییرات در عالم برچه اساس و چگونه است ؟

(مسئلهٔ دوم) ـ انسان درعالم چه‌موقعیت ومحلی دارد؟ آیا انسان‌اشرف مخلوقات وتاج سرعالم‌آفرینش، هدف نهائی جهان نامی ومترقی، وگل‌سرسبد دنیای در حال تکامل است ویا ذرهٔ بیمقداری از فضای بی انتها است ؟آیا عالم اعتنائی بمن‌و تو دارد ؟ ویا آنکه ارزش ما در عالم‌آفرینش از ذرهٔ خاکی بیش نیست ؟آیا ما قادریم که جهان را بروفق دلخواه خویش اداره کنیم یا بالاخره جهان ما را فانی خواهد کرد و برنوع بشر غالب خواهد آمد ؟

(مسئلهٔ سوم) ـ خیر و شرکدام ونیك و بدچیست ؟ واقعاً مقیاس سنجش خوب وبد چیست واین سطح سنجش را درکجا باید یافت؟ خوب‌را چگونه ازبدبشناسیم؟ آیا سطوح سنجش (استاندارد۱) خیروشررا یك قدرت آسمانی بطریق جاودانی آفریده ویاآنکه نیك وبد امری است اصطلاحی و ازامور موضوعهٔ بشری وتابع شرایط محلی و در هرقوم ومکانی بنحوی است ؟آیا خیر وخوبی در متن طبیعت اشیاء نهفته و یا چیزی است‌که ما افراد بشرواضع آن هستیم وتکلیف آنرا تعیین میکنیم ؟ وبالاخره ایندوعنصر را چگونه از یکدیگر تمیز دهیم ؟

(مسئلهٔ چهارم) ـ خدا چیست و ماهیت وی چگونه است ؟آیا خداوند خالق کون ومکان وآمرزمین وآسمان موجودی مانند انسان است ویا ازارواح و یافوق ارواح میباشد ؟آیا خداوند قادر مطلق و مالك کل خیرها و نیکی ها و مظهر کل عدالت

---

۱ — étalon , standard

میباشد و آنچه درجهان بشری انجام میشود ازاو و به ارادهٔ اوست و یا آنکه قدرت یادخالتش درامور بشری قلیل است و بشررا باختیارخویش گذاشته ؟

(مسئلهٔ پنجم) - جبراست یا اختیار ؟ تقدیر در کار ما دخالت دارد یا ارادهٔ آزاد ؟

آیا افراد بشر آزاد خلق‌شده ومختار دراعمال ورفتار خود میباشند و آیا میتوانند بلامانع دراعمال خود تصمیم گیرند و یا آنکه حیات ایشان بدست تقدیر وسرنوشت سپرده شده وازحد اختیارایشان خارج است ؟ آیا هریك ازما میتوانیم نسبت بفردا تصمیمی گیریم و یا آنکه تصمیم فردا از روز ازل گرفته شده ؟

(مسئلهٔ ششم) - روح و جاودانی آن ؟ روح چیست واینهمه بحث و صحبت درباب روح برچه اساس است ؟ آیا اساساً روح وجود دارد یا نه ؟ اگروجود دارد طبیعت آن چگونه است ؟ آیا روح جاودانی است وپس ازمرگ وفنای جسد خاکی بحیات خود ادامه خواهد داد یا همراه بدن آدمی میمیرد ؟ آیا برای افراد آدمی حیاتی درآینده وجود خواهد داشت که درآن نیکی را پاداش وبدی را کیفردهند و یا آنکه مرگ جسد خاکی پایان مطلق حیات است ؟

(مسئلهٔ هفتم) - رابطهٔ انسان بادولت چیست؟ آیا دولت مخلوق انسان‌است و انسان باارادهٔ خود آنرا برای خدمت بخویش بوجود آورده و یا آنکه مبدأ آن آسمان و الهی است؟ آیا قدرت زمامداران ناشی ازمردمی‌است که برآنها حکومت میکنند و یا من‌جانب‌الله است ؟ رابطهٔ فرد با دولت (یا جامعه) چیست ؟ آیا افراد میتوانند بر ضد زمامداران خود شورش کرده ونوع جدیدی از دولت بوجود آورند و یا باید تاابد تابع یك دولت ومطیع وراث وجانشینان آنها باشند ؟ چه نوع رژیم حکومت وچه شکل‌دولت بهتر است و کدام شکل بدتر ؟

(مسئلهٔ هشتم) - انسان و فرهنك. فرهنك چیست ؟ چرا ما یکدستگاه فرهنگی بوجودآورده فرزند خود را بمدرسه میفرستیم ؟ که باید فرهنك راکنترل و اداره نماید دولت یا مردم ؟ آیا هدف فرهنك باید چنان باشد که افرادآزاد تربیت کند و یا افرادی را تربیت کند که کورکورانه خادم دولت مقتدر یا زمامدار یا زمامداران قوی پنجه باشند؟

(مسئلهٔ نهم) - فکر و ماده - کدام یك ازایندو بردیگری تفوق دارد؟ آیا ماده مخلوق فکرانسان است و یا آنکه فکر نیز خود نوع دیگری ازماده است ؟ آیا فکر و دماغ میتواندآزاد ازماده گردد وبرآن برتری یابد و یا آنکه همیشه توأم با ماده است وبدون آن نمیتواند وجود مستقل داشته باشد؟ آیاماده منشأ تمام شرورعالم است؟ چگونه دماغ وفکرمیتواند مقیم جسد خاکی ومادی باشد وپاك و منزه ماند ؟

(مسئلهٔ دهم) - تخیلات و افکار - ما افکار (ایده‌های ۱) خودرا ازکجا کسب میکنیم ومنشاء این‌تخیلات کجاست ؟ آیا افکار و تخیلات ذاتی‌دماغ ما میباشند و یا آنکه

---

۱ — Idea ، Idee

از خارج دماغ می آیند؟ قوانین فکر کدام است؟ وچگونه میتوانیم مطمئن‌شویم که‌افکار ما صحیح وصادق است؟ آیا تفکر وفکر درعالم مفهوم ومعنی وموقعیتی مشخص دارد ویا صرف فریب واغفال وازباب وهم وخیال است؟

این است اصول سئوالات ومسائل غامضی که ازآغاز تاریخ فلاسفهٔ جهان رابفکر وبحث واداشته وبقیهٔ سئوالات ومسائل را میتوان فروع ایندسته بندی دانست و فلسفه علمی است که از این‌مسائل‌بحث میکند ونظریات وعقاید فلاسفهٔ جهان را ازآغازتاریخ تاکنون درباب هر یك شرح میدهد وآن عقاید ونظریات رابا یکدیگرمقایسه میکند.

شعب فلسفه وتقسیمات آن - اگرچه فلاسفهٔ قدیم یونان دست بتمام این مسائل زده وغالباً درباب تمام موارد بالا بحث و اظهار عقیده کرده و آنچه را که مربوط به‌تعقل وتفکر بوده‌است فلسفه خوانده‌اند چنانچه علوم‌ریاضی وعلوم طبیعی‌را نیز مشمول فلسفه‌دانسته وعلوم طبیعی را فلسفهٔ طبیعی نامیده اند ولی بعدها اصطلاح فلسفه وبمعنای اخص شامل معقولات یعنی فلسفهٔ خالص ومسائل مربوط به متافیزیك وسیاست واجتماع وروانشناسی گردیده وفلسفه درزمان‌حاضر بقدری بسط یافته وبشعب‌متعدد منشعب گردیده که هیچ فیلسوف زمان معاصر نمیتواند متبحر در تمام شعب فلسفه یا حتی‌متخصص درچند شعبهٔ آن باشد.

اگرچه فلسفه را امروز میتوان بشعب بسیار تقسیم کرد ولی شعب عمده واصلی آن را میتوان هشت شعبه دانست بشرح زیر:

(اول) فلسفهٔ سیاسی- که موضوع آن روابط فرد بادولت وجامعه وحکومت‌است وموضوع بحث این کتاب میباشد.

(دوم) فلسفهٔ اجتماعی - که آنرا سوسیولوژی یا علم الاجتماع یاجامعه‌شناسی گویند وازخواص وآثار ونتایج اجتماع وطبیعت جامعه وانواع اجتماع وروابط جماعات کوچکتر بایکدیگر دریك جامعهٔ بزرگتر و از این مقولات بحث میکند.

(سوم) فلسفهٔ اخلاقی- (مورال۱) که ازاخلاقیات وآنچه که راجع به‌اخلاق‌است بحث میکند.

(چهارم) فلسفهٔ علمی - که درباب علوم وروابط علوم با یکدیگر بحث میکند وشامل فرضیه های علوم ریاضی وتاریخ طبیعی‌وفیزیك وشیمی وآنتروپولوژی میباشد.

(پنجم) فلسفهٔ اقتصادی - که بحث در کلیهٔ امور و شئون اقتصادی انسان، روابط کارگر و کارفرما، سرمایه وآنچه که بر سرمایه مترتب است و از مسائل مالی بحث میکند. این‌شعبه ازفلسفه تازه است ومولودقرون جدیده ومعاصرمیباشد ودرفلسفهٔ قدیم حائز چنان اهمیت نبوده وجزئی از فلسفهٔ سیاسی بوده است ومسائل آن چنان با بسیاری ازمسائل فلسفهٔ سیاسی مرتبط میباشد ومانند نسجی بیکدیگر بافته است که غالباً تفکیك‌آنها ازیکدیگر مشکل‌است. بهمین‌سبب ناگزیریم بعضی‌ازمباحث اقتصادی را دراین کتاب درفصول آخر که مربوط به‌فلسفهٔ سیاسی قرون معاصر است ذکر کنیم.

---

۱ - morale ، moral

(ششم) **فلسفهٔ پداگوژی و پسیکولوژی** - (فلسفهٔ تعلیم و تربیت و فلسفهٔ روانشناسی) چون این دو علم ارتباط نزدیك با یکدیگر دارد وهر دو متساویاً مورد احتیاج معلم میباشد لذا میتوان آندو را دراین دسته بندی فلسفه دریك طبقه قرارداد.

(هفتم) **فلسفهٔ متافیزیك** - یاماوراء الطبیعه که از روح و ماهیت روح واحوال وآثار روح ومظاهر آن بحث میکند. سابقاً آنچه را که وراء درك بوسیلهٔ حواس ظاهری انسان است مشمول این فلسفه میدانستند مانند بحث در باب خداوند و خلقت و مذهب ولی‌چون علم‌الروح امروز بسط یافته وخود موضوع فلسفهٔ مبسوطی است لذا فلسفهٔ مذهبی را با آنکه جزئی از این فلسفه بنظر میرسد غالباً جدا کرده جداگانه از آن بحث میکنند. همواره باید بین روان‌شناسی (پسیکولوژی) با علم‌الروح فرق گذاشت. مقصود از روان‌شناسی پی‌بردن به‌طبیعت انسان است ورابطهٔ آن با اشیاء و آثار ووقایع واصطلاحاً طبیعت انسانرا که ناشی از درون وباطن انسان باشد در این علم روان انسان اصطلاح کنند درحالیکه مقصود از روح همان اصطلاح متافیزیکی است یعنی آن چیزی که ما آنرا درك نمی‌کنیم ومفروض آن است که غیر ازجسد ماروحی‌نیز وجود دارد وبعضی از فلاسفه برای‌آن عالم دیگر بنام عالم ارواح معتقدند وبعضی معتقد بوده‌اند که پس‌ازمرگ وفنای جسد خاکی روح ازبدن‌جدا شده به عالم خودصعودمیکند. فنون هیپنوتیزم ومسمریزم، بحث در خوابها و آنچه که از این زمره باشد از مباحث فلسفهٔ متافیزیك است. متافیزیك یعنی وراء عالم ماده و آنچه که بوسیلهٔ حواس ظاهری ما درك نمیشودپس بایدبین‌مفهوم روان باروح وهمچنین‌مقصود روانشناسی با روح‌شناسی که موضوع فلسفهٔ متافیزیك است فرق گذاشت.

(هشتم) **فلسفهٔ مذهبی** - که درتاریخ ظهور مذاهب جهان و ریشهٔ هریك وسیر مذاهب وسیر افکار مذهبی و انتقال عقاید مذهبی از قومی به قوم دیگر و درباب خدا و رابطهٔ انسان باخدا و بالاخره آنچه‌که راجع بمذهب است بحث میکند. اگرچه مذهب نیز از امور ماوراءالطبیعه (متافیزیك)ووراء عالم ماده‌میباشد ولی بااندك تفکر بخوبی احساس میکنیم که‌مذهب با علم‌الروح فرق دارد ودر بسیاری از موارد این دو فلسفه با یکدیگر ناسازگاز بوده ویکدیگر را ردمیکنند وبین تئوریهای‌آنها غالباً تضاد موجود است. چنانچه قرآن کریم فرماید **یسئلونك عن‌الروح قل‌الروح من امر ربی** یعنی موضوع روح مربوط به پروردگار است انسانرا حق سؤال ازآن و دخالت در آن نیست و در واقع این دستور مذهبی‌حتی‌تفکر درباب روح راهم منع کرده درحالیکه فلاسفهٔ متافیزیك معتقداند‌که درکار روح میتوان دخالت کرد وآنرا شناخت و خواص و امیال وطبیعت وحالت آنرا درك کرد.

اکنون پس از ملاحظهٔ این تقسیمات مروری به دسته‌بندی مسائل ده‌گانه‌که ذکر شد بنمائید ببینید هریك ازآن مسائل را در کدام فلسفه میتوانید جای دهید وهمچنین مسائلی راکه درخلال دورهٔ زندگی باآنها مواجه میشویدببینید هریك درکدام دسته‌قرار

می گیرد تا بدین وسیله بتوانید به کتاب مربوط بدان برای یافتن موضوعی که در نظر دارید مراجعه کنید.

فلسفهٔ سیاسی: موضوع بحث این کتاب تنها فلسفهٔ سیاسی است وبطوریکه‌اشاره شد هرجا که مسائل سیاسی با مباحث اقتصادی تماس دارد ناچار از فلسفهٔ اقتصادی نیز بحثی بمیان آمده است.

پس شایسته است که دراین مقدمه چندکلمه در باب مقصد وهدف و موضوع فلسفهٔ سیاسی گفته شود. بنحومقدمه باید اشاره کنیم که اکثر حیوانات درطبیعت انفرادی خلق شده اند نه اجتماعی وبطورانفراد زندگی میکنند و هرحیوان منفرد ناگزیراست که تمام حوائج خود را خود فراهم کند اما بعضی حیوانات اجتماعی خلق شده اند مانند زنبور عسل و مور و موریانه که افرادآن با یکدیگرمجتمع آمده تشکیلاتی بین خود میدهند، وظائف مربوط بزندگی‌را بین خویش تقسیم نموده باهم‌کارمیکنند، هیئت حاکمه دارند، مراقبت ونظارت (کنترل) و تفتیش وحتی مجازات واستثمار بین‌آنها معمول‌است. نوعی از مورچگان نوعی حشره را استثمار کرده برای استفاده از شیرشان نگاهداری میکنند همانطورکه ما ازگاو برای این منظورنگاهداری میکنیم ومعلوم شده است که بعضی‌از مورچگان برده وغلام نگاهداشته وآنهارا بکارهای سخت میگمارند. نوعی‌ازمورچه‌های سفید در افریقا خانه هائی ببزرگی کلبه های سیاهپوستان میسازند. مور طبقات کارگر و سرباز وغیره دارد. از موریانه تشکیلات عجیب نقل شده است.

بعقیدهٔ اکثرفلاسفهٔ قدیم وجدید انسان یکی از حیوانات اجتماعی است و انفرادی خلق نشده طبعاً مایل است بصورت گروه واجتماع زندگی کند ولی معلوم نشده است که آیا این حس اجتماعی بودن در طبیعت وی‌آفریده شده ویا بسبب عادت است. چیزی که مسلم است مردم ازمنهٔ ماقبل تاریخ نیز با یکدیگر زندگی میکرده اند. یکی از جهات اجتماعی بودن انسان شاید حس لزوم تأمین و امنیت و ترس وی از خطر دشمن بوده و کشف کرده است که بصورت اجتماع بهتر میتواند دفع خطر کند و خویشتن را از خطر دشمن حفظ نماید. اما چون زندگی با یکدیگر ایجاد تصادم مقاصد وتضاد امیال میکند لذا ایجاد تشکیلات ونظم در جامعه لازم آمده. معلوم نیست که قوانین اولیه فی‌الحقیقه چگونه بوجود آمده ولی غالب را عقیده براین است که قوانین اولیه وضع نشده بلکه برحسب لزوم حق تلقی گردیده و لازم شمرده شده، بعد بتدریج عادت شده وسپس یك سلسله عادات از قوانین و مقررات اولیه ناشی گردیده است بنام مقررات طایفه یا قبیله. این‌مقررات ازنسلی به نسل دیگر انتقال یافته و بعضی از مقررات را طوایف مختلف در اثرمجاورت ومعاشرت ازیکدیگر گرفته واین جریان موجب ایجاد تشکیلات قبیله گردیده بعضی مقررات بصورت تشریفات ورسوم وآداب و مراسم (سرمونی۱) بیرون‌آمده که در حضورجمعیت قبیله و درمواقع معین انجام میشده چنانچه دنبالهٔ‌آن درملل ومذاهب‌مختلف تا بامروز باقیمانده و دیده میشود. اعیاد و جشنهای ملل نتیجهٔ همین سیر تاریخ است.

۱- Cerémonie, Ceremony

برای عضویت قبیله برای جوانان مکلف شرایط وامتحاناتی قائل شدند واین نکته منشاء فرهنك وریشهٔ تعلیم و تربیت وسبب ظهور مدارس امروزاست. قوانین غیر مکتوب افراد جمعیت را بیکدیگر پیوست و شکنندهٔ قانون مجازات شد.

فلاسفه درمبداء اجتماع شك کرده‌اند. بعقیدهٔ اکثر ایشان آغاز ظهورجامعه و دولت پس ازنوشتن عده ئی از قوانین یعنی اززمان ظهورقوانین مکتوب است. قوانین بتدریج نوشته شد و کد قانون(۱) بوجودآمد. نظر فلاسفه درباب تشکیلات اجتماع نیز متفاوت است که آیا نتیجهٔ زندگی بایکدیگر وخو گرفتن افراد باهم وبالاخره عادت بوده و یا خاصیت اجتماعی بودن و ایجاد تشکیلات در میان افراد آدمی و یا مشیت الهی و حقوق آسمانی است که بانسان عطا شده.

درباب حق تغییر مقررات اجتماعی نیزشك کرده اند که آیا انسان میتواند با ارادهٔ خود این مقررات را تغییر دهد یا باید بدان تسلیم باشد. شك کردند که آیا قدرت دولت ناشی از مردم و در مردم است و یا زمامدار از جانب خدا مأمور میباشد و دیگر آنکه بهترین شکل حکومت چیست؟ بعقیدهٔ اکثرمتفکرین اختلاف عقیدهٔ مردم دراصول وکلیات فوق سبب جنگهای سابق وجزئی عمده از اسباب وعلل جنگهای امروز است و مزید بر اختلافات فوق اختلافات راجع بعقاید مسلکی (ایدئولوژیکی) دیگر نیزمیباشد. دردوقرن اخیرثابت شد که مسائل اقتصادی و موقعیت جغرافیائی ومسائل دموگرافی (۲) یعنی مسائل مربوط بجمعیت و کثرت و قلت نفوس و میزان تعداد افزایش جمعیت و سرعت افزایش و فقدان محل سکونت کافی برای جمعیت نیزاز اسباب وعلل جنگ است.

مردم عهد قدیم عقیده داشتند که خدایان ایشان زمامداران اولیه واصلی ایشان بوده وزمامداران انسانی قدرت مجاز (اتوریته ۳) خود را مستقیماً از خدایان گرفته اند و هم چنین قوانین را خدایان فرستاده‌اند ولذا غیرقابل انکار و غیرقابل مقاومت است. مثلا یهودیان قدیم معتقدبودند که موسی قوانین را بصورت الواح مکتوب برسنك ازیهوه (خدای یهود) گرفته‌است. الواح ده گانهٔ موسی پایهٔ حقوق یهوداست. موسی نماینده یهوه شمرده شده مجازات و کیفررا نیز از جانب یهوه دانسته اند.

سایرمردم جهان نیزمعتقداتی نظیراین داشته ومیگفتند دولت مخلوق الهی است و قانون دولت من جانب الله بوده خشم الهی برمتخلفین نازل خواهد شد.

در یونان قدیم که تمدن آن ریشهٔ تمدنهای غربی امروزه است نیز ابتدا قوانین مکتوب وجود نداشته وقانون دردماغ وحافظهٔ پیشوایان ضبط میشد وریش سفیدان ومعمرین آنرا تفسیرواجرا میکردند. ابتدا لیگورگوس (٤) قوانین را برشته تحریر آورده است.

دیگر از مسائل مهم مورد بحث فلسفهٔ سیاسی تنازع و تضاد بین فردیت (اندی ویدوالیسم ٥) است با قدرت و حکومت) دسته جمعی (**توتالیتاریانیسم ٦**) یا (**کولکتیویسم ۷**) یعنی آیا جامعه برای فرد بوجودآمده ویاآنکه فرد برای جامعه خلق

Lycurgus - ٤ Authoritè, Authority - ٣ Demographie , Demography - ٢ Code - ١
Collectivisme - ٧ Totalitarianisme - ٦ Individualisme - ٥

شده ومنافع فرد باید فدای جامعه شود ؟ این مسئله یکی از مهم ترین مسائل فلسفهٔ سیاسی است که از آغاز تاریخ بشری تاکنون مورد بحث ومشاجره بوده .

در یونان قدیم بطوریکه درجلد اول این کتاب خواهیم دید عقاید مختلف و متضاددر این باب وجود داشت ولی دردورهٔ امپراطوری وعلو یونان دولت مهم تر ازفرد شمرده شده واین عقیده غالب آمدکه (اولا) فرد نمیتواند زندگی کند مگر آنکه عضو جامعه باشد (ثانیا) بیشترین فایده برای بزرگترین عده منوط بحفظ جامعه است بعنوان یك واحد لذا هر کس اعمالش سلامت جامعه را تهدید کرد مجرم است ومستوجب مجازات. پس لازم شد که دولت را بخرج افراد نگاه دارند ودرصورت وقوع مشاجره واختلاف بین فرد وجامعه باید یافرد تسلیم شود و یا ازمیان برود زیرا بعقیدهٔ ایشان چنانچه جامعه از میان برود برای عموم افراد مضر است .

فلسفهٔ سیاسی را باید جزء مهمی ازسیاست بلکه اساس فن پلیتیك یاسیاست نیز دانست زیرا فلسفهٔ سیاسی جزئی است ازآن محیط اجتماعی که سیاست توانسته است درآن محیط موجودیت خودرا احراز کند ونموفن پلیتیك ووجودآن برپایهٔ افکار وعقاید سیاسی قرار گرفته که همان فلسفهٔ سیاسی باشد .

موضوع فلسفهٔ سیاسی را میتوان بشرح زیـر تلخیص نمود : تحلیل انعکاس وقایع سیاسی وسیستم‌های سیاسی ، تحلیل عادات و هدفهای عملیات سیاسی ، تحلیل وسائل نیل به‌هدفها، تحلیل لوازم عملیات سیاسی وفرصتها وموقعیت‌های سیاسی، بحث درمقاصد سیاسی والزامات سیاسی ، بحث در مؤسسات اجتماعی و روابط آنها با حکومت و با یکدیگر ، بحث در مراقبت‌های (کنترلهای) دولتی و فشارهای اخلاقی و بدنی (فیزیکی) (یعنی فشارهای محلی بقدرت نظامی وپلیس) موجود درهرجامعه .

البته درفلسفهٔ سیاسی فرضیه‌های مختلف مربوط به‌مباحث علوم سیاسی نیزمورد بحث و تحلیل واقع میشود لذا بیمورد نیست که در اینجا فهرست‌مانند موضوعات مورد بحث علوم سیاسی را نیزذکر کنیم .

موضوعات مورد بحث در علوم سیاسی

رابطهٔ فرد بادولت، روش‌های مختلف درامورسیاسی، رابطهٔ دولت باملت، چگونه دولتها بوجود آمده‌اند ؟ .

ـ حق‌حاکمیت (سوورنته) ـ حقوق و قانون ـ هدف دولت ـ دستگاه حکومت ـ مشروطیت ـ قوای‌سه‌گانه ـ قوهٔ‌مجریه ـ انواع‌حکومت ـ سیستم نمایندگی و مقننه ـ قوهٔ قضائیه ـ ادارهٔ حکومت وخدمت کشوری ـ انواع تشکیلات دولت ـ حکومتهای محلی ـ نقش‌مردم در کشور ـ دارائی‌عامه ـ روابط‌بین‌الملل ـ حقوق‌بین‌الملل ـ مجامع بین‌المللی ـ تشکیلات بین‌المللی .

درباب هریك ازموضوعات‌فوق کتب متعدد نوشته‌شده ـ فلاسفه درموضوع‌فرضیه‌های دولت ، حق حاکمیت ، حقوق ، و آزادی و راجع بحدود قدرت نسبی و وظایف اجزاء

مختلف حکومت در موضوع منطقه و حدود واحدهای محلی و ملی زیاد بحث کرده اند .
اطلاع از تشکیلات حکومت ودرك فلسفهٔ آن برای هرفرد تبعهٔ کشور لازم است . هرفرد متمدن امروز دریك جامعهٔ متشکل (ارگانیزه) زندگی میکند که آنرا دولت یا کشور گویند و آن فرد مادامی که در یك کشور زندگی میکند نمیتواند از جامعه بر کنار باشد و ازمسائل مربوط بجامعه فرار کند . اما تمام کشورها و دولتها بیك نحو ویکسان متشکل نشده وهریك دارای یك نوع تشکیلات خاص میباشند که نتیجهٔ تاریخ آنها وموقعیت جغرافیائی واقتصادی ایشان است. لذا در بعضی کشورها افراد اختیارات وسیعتر وآزادی عمل بیشتری دارند ودر بعضی کمتر. دربعضی از کشورها افراد درانتخاب گردانندگان چرخ حکومت بیشتر شرکت‌دارند ودربعضی کمتر شرکت دارند ودربعضی هیچ شرکت‌ندارند . در بعضی کشورها حکومت بیشتر اعمال‌قدرت نسبت‌بافراد میکند ودربعضی کمتر. دربعضی کشورها افراد درباب حقوق و وظایف‌خود تصمیم‌میگیرند ودربعضی کشورها هیئت‌حاکمه در موارد مزبور اخذ تصمیم مینمایند . تحقیق در اینکه هرفرد تا چه درجه در حکومت دخالت وحق ابراز نظر و تصمیم دارد از مباحث علوم سیاسی است .

وظیفهٔ مهم فلسفهٔ سیاسی ودر حقیقت نتیجهٔ آن عبارتست ازقضاوت ومقایسهٔ مسائل متشتت وعقایدمختلف، تقویم ارزش احتمالات وپیش‌بینی، و تحقیق دراینکه وقایع آینده تاچه درجه با پیش‌بینی‌های فلاسفه وفق داده است .

روش فلسفهٔ سیاسی عبارت‌است‌ازاستعمال‌علم (سیانس) ومعقولات درسیاست‌بوسیلهٔ ابزار انتقاد و آلات قریحه‌ئی (انتلکتوال) که در هرزمان در دسترس بوده است و انعکاسی‌است از اخلاقیات و اقتصادیات وحکومت ومذهب وقانون معمول درهراجتماع .

فکر (ایده) علیت اقتصادی (۲) از مهم ترین افکاریست که در قرن نوزدهم وارد فلسفهٔ سیاسی ومطالعات اجتماعی‌شده و بطوریکه خواهیم دید نقش مهمی‌را انجام داده است. این نکته را باید افزود که **تحریر کتاب فلسفهٔ سیاسی از مشکلترین کارهای علمی است** وباتحریر و تألیف کتب علمی دیگر تفاوت فاحش دارد زیرا (اولا) محتاج به احاطه به‌عقاید عدهٔ بسیاری از فلاسفه ازششصد سال قبل از میلاد مسیح است تازمان حاضر (ثانیاً) محتاج‌است به‌رجوع بکتب‌بسیار ومنابع‌تحقیق واطلاع بیشمارهم ازکتب‌متن ونوشتجات فلاسفه وهم کتب تفسیری که برمتون کتب فلاسفه نوشته شده(ثالثاً) ربط دادن عقاید ونظریات فلاسفهٔ مختلف بایکدیگر وایجاد یك استنباط و استنتاج معقول خالی از اشکال نیست (رابعاً) باید ازمطالعهٔ سیرتاریخی عقاید وافکارسیاسی مجموعه یادستگاهی ازفلسفهٔ سیاسی را تشکیل داده ومعلوم نمود که هرفیلسوف‌درچه محلی‌از آن‌دستگاه‌قرار میگیرد ودرآن‌دستگاه چه‌نقشی را بازی میکند .

درانجام این‌منظور به‌چند مشکل برمیخوریم اول‌آنکه فلاسفه‌ئی که تابع هرمسلك وهردستگاه (سیستم) فلسفی وسیاسی بوده غالباً متعدداند وباید یك یاچندنفر ازایشانرا بعنوان نمایندگان افکارآن مرام یامکتب فلسفی اختیار نمود وآثارایشانرا تحت تدقیق

Casuation économique - ۲   Intellectuel - ۱

گذاشت . دوم مسئلهٔ انتخاب موضوع است زیرا غالباً هریك ازفلاسفه مسائل بسیاری راطرح کرده‌اند که نقل تمام آنها وبحث در آنها دریك چنین مجموعه که درواقع تاریخ فلسفهٔ سیاسی درمدت ۲۵۰۰ سال‌است ممتنع میباشد وباید چند موضوع اصلی‌واساسی را ازنوشتجات وعقاید ایشان انتخاب نمود وانتخاب موضوع خودخالی‌ازاشکال نیست .

بهمین سبب است که حتی دربعضی السنهٔ زنده کتب فلسفهٔ سیاسی قلیل است زیرا انجام این مهم بامشکلات بسیار مواجه میباشد ولی کتب فلسفهٔ عمومی که مخلـوطی از متافیزیك وروان‌شناسی وسیاست واخلاقیات باشد متعدد است و شاید این خود یکی از عللی باشد که مطالعهٔ فلسفه‌را حتی برای اشخاص‌متوسط هم مشکل‌نموده درحالیکه اگر تفکیك شود وهرکس بمطالعهٔ رشته موردعلاقهٔ خود پردازد فهم مسائل آسان‌ترمیشود.

وقتیکه یك خوانندهٔ علاقه‌مند به‌تحقیق درمسائل فلسفهٔ سیاسی عقاید یك فیلسوف یامتون کتب‌وی رامیخواند چون آنراباتمام رسانید ووارد مطالعهٔ عقایدیك‌یادوفیلسوف دیگر گردید بطوری مسائل دردماغ وی آمیخته و مخلوط میشود که مانند یك تـودهٔ ابریشم که درهم پیچیده باشد درتفکیك وطبقه بندی وتنظیم افکارعاجزمیماند وهرچه که پیشتررود ودرسیرفلسفهٔ سیاسی درقرون مختلف مطالعه نماید بیشتر دراین‌اقیانوس‌افکار وعقاید غرق میگردد . در نتیجه بجای آنکه آنهمه مطالعه در هـای روشنی را بروی گشوده باشد احساس میکند که دست وپای او درانواع ابهامات پیچیده و محیط فلسفهٔ سیاسی هنوز برای وی تاریك است . سبب این مسئله همان‌است که اشاره شد یعنی کم بودن تعداد کتب‌فلسفهٔ سیاسی وآن تعداد معدود کتب تاریخ‌فلسفهٔ‌سیاسی نیز که‌درز بانهای خارجی نوشته شده خالی ازابهام وتعقید نیست ودیده میشود که غالباً دست وپای خـود نویسندگان ومؤلفین نیزدرآن‌ابهامات پیچیده شده ونتوانسته‌اند آنطور که‌شایسته‌است محیط روشنی رابرای دانشجوی فلسفهٔ سیاسی ایجاد نمایند . در زبان فارسی که مطلقاً کتابی درفلسفهٔ سیاسی وتاریخ آن وسیرآن درطی قرون تاریخی تاکنون بنظر نرسیده ودانشجویان ما بواسطهٔ فقدان کتاب ومنابع لازم باکمال تأسف ازاین رشتهٔ مهم علم که شالودهٔ حقوق وروابط بین‌الملل وسیستم های حکومت داخلی کشوروپایهٔ اوضاع‌سیاسی جهان امروزبوده وحیات ملل برآن استوارمیباشد بی‌خبرانند .

باید دانست که فلسفهٔ سیاسی اهمیت ذاتی واساسی برای‌درك‌روابط ملل‌واوضاع بین‌المللی دارد . فلسفهٔ سیاسی ازفوائد فوق گذشته علمی‌است لذت بخش که‌چشم‌رانسبت به بسیاری ازاسراردولت وحکومت وروابط اجتماعی میگشاید وپی‌بردن به‌نبوغ‌فکری وشخصیت هرفیلسوف‌وروش‌استدلال وی فکروروان‌راقوت می‌بخشد ودماغ‌را بازمیکند. انسان دراطراف خود محیطی روشن ترمیبیند . فکر آدمی‌را ازمحدودیت وازفضای تنك نجات داده شاهبازفکررا درمحیطی وسیع تربه پرواز میگذارد ذهن وخیال آدمـی را تحریك میکند بطوریکه خواننده درنفس خودبمشاجره بابعضی ازعقاید فیلسوف مورد مطالعه می‌پردازد . بعضی‌از افکاروی رارد میکند و بعضی رامی‌پذیرد و بتدریج ذهن و فکرودماغ طلبهٔ این فن تمرین دراجتهاد وابتکار واظهار عقیدهٔ مستقل مینماید وبتدریج

از تقلید صرف نظر میکند و بمرور درخورحوصله و گنجایش فکر خویش صحیح را ازسقیم تمیز میدهد.

در بعضی از جامعه‌های ناپخته وعقب مانده ممکن است احیاناً این عقیدهٔ خطا موجود باشد که دخالت در سیاست از وظائف مردم ودانشجویان وسایر طبقات نیست ودخالت درسیاست واطلاع ازسیاست تنها وتنها وظیفهٔ زمامداران درجهٔ اول واز شئون ایشان و درانحصار ایشان باید باشد. باید دانست که تبلیغ چنین عقیده منحصراست به کشورهائی که باروش استبدادی (دیسپوتیسم یاپلوتوکراسی یاالیگارشی وتیرانی) (۱) اداره میشوند یعنی کشورهائی که هیئت حاکمهٔ آن معتقد به حکومت مردم نیستند (ولو آنکه اسماً ادعای وجود حکومت مردم نمایند واززبان مردم سخن گویند) ومایل نمیباشند که مردم در کار هیئت حاکمه چون وچرا نمایند وهمچنین ازخواص جامعه‌هائی است که اکثریت ایشانرا مردم بیسواد ونادان تشکیل میدهند، اکثریتی که ازحقوق خود آگاه نیستند و به حقوق خود پی نبرده‌اند. البته دنیای امروز و آینده مطلقا اجازهٔ وجود وبقای چنین جامعه‌هائی را نخواهد داد.

وقتیکه معتقد شدیم که دریك جامعه مردم باید سواد داشته باشند لازمهٔ سواد خواندن ونوشتن ولازمهٔ خواندن آگاهی به اوضاع جهان واطلاع ازسیاست ومقایسهٔ مرامها ومسلك‌ها وعقاید سیاسی بایکدیگر است که جزئی ازفلسفهٔ سیاسی ویکی ازنتایج فلسفهٔ سیاسی میباشد.

خواننده‌ئی که فصول اولیهٔ این کتاب را بخواند حیرت خواهد کرد که چگونه در ۲۵۰۰ سال پیش در کشور کوچکی درقلب دنیای قدیم ومرز آسیا واروپا یعنی در کشور یونان قدیم نه تنها عموم مردم بدون استثنا ازسیاست وفلسفهٔ سیاسی آگاه بوده بلکه بحث ومناظره ومباحثه جدلی روزانه درباب اوضاع سیاسی واعمال حکومت ورابطهٔ بین دولت وملت ومقایسهٔ بین مسلك‌ها ومرام ها وعقاید ونظریات مختلف سیاسی شرط لازم وحتمی تابعیت آن بوده. مردم درسر بازارها و گذرها نشسته بمباحثهٔ آزاد میپرداختند وآنقدر صبر وبردباری واغماض داشته‌اند که باکمال خونسردی به صحبت مخالفین خود گوش فرا دارند. هیچکس نسبت به مرام ومسلك وعقیدهٔ خود تعصب که علامت نادانی ونتیجهٔ جهل مطلق است بخرج نداده باکمال گشاده روئی گوش بحرف مخالف میگرفت وحاضر بود شدید ترین حمله به مسلك ومرام خودرا تحمل کند وسخنانی درردّ اوضاع معمول ومقررات جاری ورسوم مقدس شهر و کشور خود بشنود وبهمین سبب است که خدمتی که يك قرن دورهٔ دموکراسی وآزادی عقیده دریونان قدیم به تنویر افکار بشری وتوسعهٔ تمدن وترقی انسان انجام داده است پنجهزار سال حکومت استبدادی مصر انجام نداده واصولا خدمات یکصد سالهٔ یونان دموکراتیك و خدمات علمی فلاسفه وعلمای آن دوره به تمدن بشری باخدمات پنجهزار سالهٔ مصر وسایر کشورهای استبدادی قابل مقایسه نیست چون علم وفکر درمحیط آزادی فکر ترقی میکند نه درمحیط خفقان و محدودیت فکر. دریونان قدیم اگر فردی دیده میشد که نسبت باموسیاسی خونسرد بوده ودخالت واظهار عقیده نمیکند

۱— Tyrannie Oligarchie, Plutocratie, Despotisme

وسکوت مینماید یاوقت فراغت خودرا درانزوا میگذراند وبرای بحث سیاسی درمجامع عمومی حاضر نمیشود آن‌فردفردی بی‌فایده وبیمصرف بلکه مضر بحال اجتماع شمرده میشد. اکنون سیرقهقرائی‌را ملاحظه ومقایسه کنیم که چگونه درمعدودی‌از کشورهای استبدادی موجود امروز جهان هیئت های حاکمه دخالت مردم را درسیاست وبحث ایشانرادرامور سیاسی کفر میشمارند.

معهذا درهمین زمان معاصر نیزدرغالب کشورهای مترقی جهان چشم وگوش اطفال رااز کودکی بوسیلهٔ تعلیمات سیاسی میگشایند. مثلادر کشورهای متحدهٔ امریکا کودکان رااز دبستان بتدریج بامفاهیم حکومت ودولت وملت وحقوق افرادو وظائف افراد نسبت بجامعه و دولت آشنامیسازندوهم درمدارس سازمانهای کوچکی از جامعه میدهندوانتخابات درمیان جامعهٔ کودکان معمول میسازندتااطفال ازکودکی بافکرحکومت ملی واصل نمایندگی آشنا شوند. برای شاگردان مدارس متوسطه کتب بسیار نوشته‌شده که آن کتب شاگردان دبیرستان‌را باانواع مرامهای سیاسی موجود درجهان مانند دموکراسی وسوسیالیسم وفاشیسم وکمونیسم آشنا میسازد. دانش آموزان رابوسیلهٔ تشکیل مجالس مناظره وبحث به‌مقایسهٔ بین‌عقایدمختلف سیاسی و گفتگوی دراین مسائل تشویق میکنند. در دانشکده‌هاو کالجها که‌جای‌خود دارد و دروس مخصوص برای سیاست و روابط بین‌المللی و مختصری ازفلسفهٔ سیاسی مقرر شده که برای‌تمام‌رشته‌هامشترک وتحصیل آن ضروری‌است خواه دانشجو رشتهٔ طب را تعقیب کند یامهندسی یا حقوق یامعماری یاشیمی را — چون هرپیشه وشغلی که درآینده داشته باشد بالاخره یك نفر تبعهٔ کشوراست وباید آنقدرشعورسیاسی داشته باشد تابتواند بوسیلهٔ شرکت در انتخابات درحکومت ملی شرکت کند. درحکومت ملی ترقی کشورمنوط بمیزان شرکت مردم در انتخابات است. البته درغالب کشور های

کودکان را با امور سیاسی واجتماعی و انتخابات آشنا میسازند وعملا تعلیم فعالیت وعمل سیاسی میدهند



درانتخابات رؤسای انجمن کمك بکودکان درزمین ورزش دریکی ازمحلات نیویورك کودکان رأی خودرا بصندوق میاندازند. کودکی که ایستاده نقش پاسبان‌مأمور انتظامات وکودك طرف راست نقش ناظرصحت‌جریان انتخابات‌را دارد. کودك‌طرف‌چپ رأی خودرا بصندوق میاندازد (نقل‌ازنیویورك تایمز) ۳۰ ژوئیه ۱۹۴۷

دموکراسی مقصود ازانتخابات تنها انتخاب نمایندگان مجلس وسنا نمیباشد بلکه قضات ودادستان‌ها وحکام وفرمانداران ایالات وشهرستانها وحتی رؤسای فرهنگ هرمحل‌راهم مردم بارأی مخفی انتخاب میکنند . اما برای کسانیکه بالاخص‌رشته‌های فلسفه یاحقوق یا علوم سیاسی رادرمدارس عالیه تعقیب میکنند مطالعهٔ تحقیقی و تفصیلی فلسفهٔ سیاسی و تاریخ فلسفهٔ سیاسی حتمی واجباری‌است مثلا دربعضی ازدانشکده‌های علوم سیاسی‌امریکا برای دانشجویان رشته اخیرخواندن وحتی امتحان دادن کتاب «کاپیتال» (سرمایه) کارل مارکس ومانیفست کمونیست و کتاب «دولت وانقلاب» لنین الزامی است درحالیکه همه میدانیم که کشورامریکاومخصوصاً طبقهٔ حاکمه ومتنفذ وهم‌اکثریت ملت‌امریکاباکمونیسم مخالف ودشمن آن‌است وباتمام قوا برضدآن مبارزه میکند ولی متود مبارزه‌اش آن نیست که‌مطالعهٔ کتب فلسفهٔ کمونیسم رادرمدارس تحریم کندولمس‌ومس آنراحرام‌ولامس آنراواجب‌القتل شمارد بلکه میگوید حرف دشمن راگوش بگیر وبفهم ودراطراف آن فکر وتعقل کن وحرف مخالفین راهم بشنوآنوقت خودت قضاوت کن »

آری مردم دانشمند ومترقی دستور اسلام را بکاربسته‌اند که میگوید « **علموهم واترکوهم**» یعنی به ایشان تعلیم دهید و آنهارا رهاکنید وامور را بقضاوت خودشان واگذاریدتاباذوق سلیم حقیقت رادریابند . باید دانست که منع ورود کمونیسم یافاشیسم یا هرمرام دیگر با تحریم کتب فلسفهٔ کمونیسم یا فاشیسم میسر نبوده و نخواهد بود و هرکس برخلاف این‌حقیقت فکر کند راه خطا رفته زیرا بحکم «**الانسان حریص علی مامنع** » حرص شخص ممنوع بانجام کار ممنوع افزون میگردد بلکه بعکس باید مردم را آگاه کرد وتشویق نمود که در سیاست دخالت کنند وازسیاست آگاه باشند درمسائل سیاسی بحث و گفتگو نمایند دلائل مخالف و موافق هرادعا و مرام را بشنوند آنگاه خودشان قضاوت کنند وخط مشی اولی و انسب را بگزینند .

آیاجای‌تعجب‌نیست که درآموزشگاههای‌ایران‌دردبستانها که اطفال‌هنوزفکرشان رشد نکرده چیزی‌ازسیاست نیفهمند طبق‌برنامهٔ رسمی تعلیم علم‌وسیاست درتحت‌عنوان تعلیمات مدنی تجویز شده و رساله‌ئی شامل مسائل‌خشك بدون ذکر تمثیلات ساده راجع به‌حکومت وتشکیلات دولت وتفکیك قوا و انتخابات مجلس وسنا وحقوق افراد باجبار بشاگردان تعلیم شود وشاگردان بدون فهم مطالب آن طوطی وارسطوررا برای‌امتحان حفظ کنند اما دردبیرستانها ودانشکده‌ها گفته شود که بحث درامورسیاسی ممنوع است!

عهود وادوار سیرفلسفهٔ سیاسی و تقسیم فلاسفه به چهارعهد و شرح فصل بندی و تقسیمات مباحث این کتاب

در تاریخ فلسفهٔ سیاسی مدت۲۵۰۰ سال (از۵۰۰قبل ازمیلاد تازمان‌حاضر)راکه عبارت باشد ازبدوظهورافکار سیاسی وطلوع‌عقایدسیاسی‌تازمان‌معاصر به‌سه‌عهد بزرگ تقسیم میکنند واین تقسیم براساس یك‌ایدئولوژی بزرگ یافکر اعظم است که درهرعهد شالودهٔ‌کلیهٔ عقاید وافکارسیاسی وبنیان مرامهای سیاسی حاکمهٔ عصر وهم‌هدف مرامهای

سیاسی حاکمه وصاحب تفوق بوده و مابقی افکارسیاسی زمان ازمتفرعات آن فکر اصلی وایدهٔ اعظم قرار میگرفته یعنی افکارسیاسی هر عهدعموماً درحول محور آن فکر اعظم معمول و رایج زمان دور میزده است .

هرعهد نیز بنوبت خودشامل ادواری است وتحولاتی که در ادوارهرعهد درعقاید سیاسی دست داده وفرضیه‌هائی که‌درنتیجهٔ تحولات مزبور بظهور رسید همه‌درحول‌محور همان ایدهٔ اصلی دور میزده .

اما نویسندهٔ این کتاب بجهاتی که پس از مطالعهٔ کتاب برخواننده معلوم‌خواهدشد عهدسوم را تاپایان قرن‌نوزدهم فرض کرده واز آغاز قرن‌بیستم راعهد چهارم نام گذاشتم که درواقع طبق‌این تقسیم ما درآغاز عهد چهارم سیر عقاید وتحول افکار سیاسی قرار گرفته‌ایم وعهودچهارگانه بشرح‌زیر است .

(اول) عهد فرضیهٔ دولت سیته(۱) مدت این‌عهد درحدودچهارقرن. آغاز آن نیمهٔ دوم‌قرن ششم قبل ازمیلاد است واگر آغاز آنرا از زمان سولون قانونگذار یونانی حساب کنیم آغاز آنرا باید اوایل قرن ششم بدانیم. پایان این عهد قرن سوم قبل‌از میلاد است که مصادف میشود با انقراض دولت یونان وظهور فرضیهٔ جهانی . دراین عهدعقیدهٔ اصلی یافرضیه وتئوری اعظم شایع و همچنین سیستم معمول حکومت و دولت در جهان غرب عبارت بود از سیستم دولت سیته که شرح آن در فصل اول کتاب خواهدآمد (سیته بمعنی شهراست ولی بجهاتی که در مقدمهٔدوم ذکر خواهد شد ناگزیر به استعمال همان کلمهٔ سیته گردیدیم که مفهوم خاصی دارد و ترجمهٔ آن به کلمهٔ شهر درست آن مفهوم را نمیرساند) .

طبق این سیستم واین فلسفه‌هر شهر یونانی مستقل‌بوده و انتخاب حکومت وطرز تشکیل دولت وشکل‌حکومت باختیارقسمتی ازساکنین‌شهر بوده‌است که بنام تبعه خوانده میشدند. جامعهٔ شهر آتن نمونهٔ‌کامل حکومت دولت سیته بوده‌است .

این‌شهرهادرقسمت امورخارجی وروابط بادولتهای خارجی تا درجه‌ئی تابع دولت آتن پایتخت یونان‌بوده ولی‌درامور داخلی‌خود استقلال داشتند . این‌طرز حکومت و تشکیلات سیاسی اجتماعی درحقیقت مشابه بانوعی کنفدراسیون سست بوده است (۲) این سیستم باغلبهٔ فیلیپ واسکندر مقدونی‌ظاهراً به فدراسیون (۳) تبدیل‌شد که اتحادیه‌ئی از شهرها بوده ولی‌اتحادیه‌ئی محکم‌تر بود وقدری روبه‌اصول تمرکزمیرفت. معهذا تازمان انقراض یونان بدست‌رومیان‌سیستم دولت‌سیته دریونان رعایت گردیده‌ومحترم‌شمرده‌میشد امانه‌تاآن درجه که درعصر پریکلس معمول بود .

(دوم) عهد فرضیهٔ جامعهٔ جهانی (٤) ـ مدت این عهد شانزده قرن ـ آغاز آن نیمهٔ دوم قرن‌سوم یاآغازقرن دوم قبل‌از میلاد وپایان آن‌قرن چهاردهم یانیمهٔ‌اول‌قرن پانزدهم است . این عهد مصادف است با زمان رواج مسیحیت در اروپا بانضمام دورهٔ

۱- City - state (به انگلیسی) état - Cité (بفرانسه) ۲- Confédération

۳- Fédération ٤- Universal community , Communauté universelle

موسوم بقرون وسطی وچون تعلیمات مسیحی بافرضیهٔ اعظم این عهد یعنی نظریهٔ تشکیل جامعهٔ جهانی وفق میداده سیر افکار سیاسی وسیرفلسفهٔ سیاسی نیز دراروپا تبعیت از این فرضیه کرده وتمایل افکاروعقایدودر نتیجه مجاهدات جامعه‌های اروپائی ودولتهای باختری تشکیل جامعهٔ جهانی بوده است . یعنی تشکیل یك ملت درتمام جهان بنام جامعهٔ جهانی که عموم مردم جهان درزیر لوای یك دولت مسیحی بسر برند . درنتیجه این ایدئولوژی اصلی چند ایدهٔ دیگر که لازمه آن بوده است نیز ترویج یافته ودورهٔ حکومت آن ایده‌ها یا افکار بوجود آمده از آنجمله است **ایدهٔ برادری انسان** ودیگر **فرضیهٔ حقوق طبیعت** یاقانون طبیعت که شرح هر یك درمحل خود خواهد آمد .

(سوم) عهد فرضیهٔ دولت ملی(۱) – مدت این عهد چهارقرن است. این عهد از اواسط قرن پانزدهم میلادی و بخصوص با شخص **ماکیاولی** فیلسوف ایتالیائی آغاز می‌شود ودنبالهٔ آن تازمان حاضر ادامه دارد وما اکنون دردنباله این عهد ودر آغاز عهد نوینی قرار گرفته‌ایم که آنرا عهد رجعت به انترناسیونالیسم نام گذاشتیم .

درآغاز عهدسوم ایدهٔ تشکیل دولتهای مستقل ملی در اروپا بوجود آمده واین فکر روزبروز بوسیلهٔ فلاسفهٔ زمان تقویت یافت تا درقرن نوزدهم که به اوج خود و به منتهای ترقی رسید. ولی ازآغازقرن بیستم فرضیهٔ مزبور پیمودن قوس نزول خودرا آغاز کرده و تا اکنون که در وسط قرن بیستم قرار گرفته‌ایم (۱۹۵۷) با سرعتی بیش از پیش رو به تنزل وانحطاط است وراه انقراض می‌پیماید وملاحظه میشود که سیرتمایل افکار وعقاید سیاسی باردیگر بطرف تئوری تشکیل جامعهٔ جهانی رجعت میکند امانه بدان شکل که در قرون وسطی سیرمیکرده . درعهددوم این فرضیه توأم بافلسفهٔ دینی وعقیدهٔ مذهبی بوده ولی اکنون عاری ازلباس مذهبی است وغالباً لباس مرام سیاسی و ایدئولوژی سیاسی دارد وبچند شکل ظهور نموده یك شکل آن تحت عنوان کمونیسم بین‌المللی میباشد که میگوید همهٔ مردم جهان باید تشکیل یك حکومت کمونیستی جهانی بدهند. شکل دیگر آن که با عقیدهٔ غربیان مطابقت دارد چنین گوید که کشورها وجامعه‌های مختلف جهان باحفظ مذاهب ورژیم سیاسی واوضاع ورسوم ومسلك سیاسی داخلی خودتابع یك حکومت مقتدرمرکزی شوند. تشکیل جامعهٔ ملل (درمدت بین دوجنگ بزرگ) و سازمان ملل متحد (بعداز جنگ دوم) بمنزلهٔ مقدمات اجرای این فرضیه است ومراحل بدوی ومقدماتی تهیهٔ زمینه اجرای این تئوری شمرده میشود .

درعهد سلطهٔ تئوری دولت ملی این فکر قوت گرفت و مسلم شمرده شد که جهان بشری به جامعه‌های کوچکتر ومستقل تقسیم شود وهر کشوریاجامعه درتمام امورخودمستقل وآزاد و بی نیازنسبت بکشورهای همسایه باشد اما وقوع دوجنگ بزرگ جهانی وترقی روزافزون علم وصنعت ومکانیك و وسائل ارتباط و بازرگانی که جهانرا تبدیل به یك خانه نمود بطلان عقیدهٔ اعظم عهدسوم وخطا وضرر سیستم حکومت ملی راثابت نمود و

۱- National state , etat nationale

این سیستم با اینکه امروز اسما و برروی کاغذ موجود میباشد در معنی دچار ورشکست قطعی شده و تصور میررد که تا ابد شکست خورده باشد.

امروزظاهراً کشورهای هفتاد وچندگانهٔ جهان مستقل‌اند و دعوی استقلال میکنند اسماً دارای حکومت ملی هستند اما در عمل کم وبیش فاقد شرط اصلی تعریف حکومت ملی میباشند زیرا (اولا) این کشورها بهیچوجه بی‌نیاز ازمساعدت یکدیگر نیستندوتمام وقایع خارجی جهان دراوضاع داخلی هر کشور تأثیر مستقیم و غیر مستقیم فوری دارد. هر کشور در هرروز ناگزیراست بروفق وقایع سیاسی جهان درامور داخلی خودتجدید نظر کند و اوضاع داخلی را با اوضاع جهان و کشورهای همسایه وفق دهد و این خود مخالف مفهوم استقلال است که طبق تعریف شرط ذاتی حکومت ملی میباشد. کلیهٔ کشورهای جهان امروز ازلحاظ اقتصادی و منابع ثروت و مواد خام و مواد تهیه شده بیکدیگر احتیاج دارند واین‌نیز ناقض‌اصل استقلال ومنافی شرط حکومت ناسیونال‌است (ثانیاً) اگرچه ظاهراً نمایندگان هفتاد وچند دولت بنام نمایندگان کشورهای مستقل و آزاد بدوریك میز بنام‌انجمن‌ملل متحد برای‌شور در روابط بین‌المللی می‌نشینند اما همه مردم عالم با واقعیات آشنا بوده میدانند که قدرت نافذهٔ این دستگاه بین‌المللی متمرکز در دوسه‌قدرت معدود است. دو کشور امروز درجهان ازحیث قدرت‌سیاسی وسلاح نظامی بدرجه‌ئی رسیده‌اند که‌درتاریخ سابقه‌نداشته و آنرابایدقدرت‌**مافوق‌قدرت** یا**قدرتهای اعلی** نام‌نهاد این‌دوقدرت اعلی هریك مرکز ومحور یکدسته از کشورهای جهان قرار گرفته سایر کشورها نسبت بدانها ضعیف خوانده شده و کم وبیش در تحت نفوذ وسلطهٔ این دوقدرت قرار گرفته‌اند واین خود ناقض‌صریح اصل استقلال ومخالف‌تعریف‌حکومت ملی قرون‌اخیر است. وجودشورای امنیت واتوریته وقدرتی که به‌این ارگان غیر منطقی دردستگاه سازمان‌ملل‌متحد داده‌شده و بالاخص‌وجود حق‌ویتو(۱) (یعنی‌حق نقض‌وکان‌لم یکن‌دانستن‌هر تصمیمی‌ازشورای امنیت) برای پنج‌دولت‌از۱۲دولت عضوشورا خود بهترین دلیل‌عدم‌وجوداستقلال‌یالااقل‌علامت‌تزلزل‌اصل‌استقلال‌سایر کشورهای‌جهان‌ودرهم‌شکستن بنای فرضیهٔ حکومت‌ملی است ومسلماً تاریخ‌نویسان‌وفلاسفهٔ آینده نظراین‌نویسندهٔ ناچیز راپذیرفته لااقل‌نیمهٔ دوم‌قرن بیستم‌را درآینده آغاز عهدچهارم سیر فلسفهٔ سیاسی‌خواهند شمرد وشایدآنرا عهد **حکومت سیاسی جهانی** یا **فدراسیون جهانی** اصطلاح کنند.

(چهارم) عهد رجعت به انترناسیونالیسم: بطوریکه درخلال‌مطالعهٔ کتاب چهارم برخواننده مشهود خواهدشد هرچند تابامروز که‌در اواسط قرن‌بیستم قرارداریم هنوزجهان بشری‌بطوریکه دربالااشاره‌شد اسماًباسیستم‌حکومت ملی واصول‌ناسیونالیسم اداره میشودولی‌قدر مسلم‌آن است که آن ایمان محکم وعقیدهٔ سخت وخلل‌ناپذیر که در قرن نوزده نسبت به‌ناسیونالیسم وجود داشت وبه اوج‌اعلی‌رسیده بود درآغازقرن بیستم درهم‌شکست‌وبسیاری‌ازحدودوسدودآن ازمیان‌رفت‌ومیتوان گفت که‌عهد فلسفهٔ‌ناسیونالیسم و اصول‌ملیت وفرضیهٔ دولت‌ملی درپایان‌قرن نوزدهم بسر آمده درآغازقرن بیستم جهان

۱- Veto

بشری مواجه شد بامشکلات بسیار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که سر آمد آن دو مسئله ذیل بود:

(اول) جنگ بین **دو فلسفهٔ اصالت فرد با اصالت جمع** (اندیویدوالیسم برضد کولکتیویسم) که ما آنرا **جنگ بین فرد و جمع** نام گذاشتیم.

(دوم) کشمکش بین دو عقیده **ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم** و بطوریکه در فصل آخر جلد سوم کتاب باملاحظهٔ عقاید فلاسفهٔ معاصر یعنی فلاسفهٔ نیمهٔ اول قرن بیستم (که اکثر ایشان درحال حیات هستند) معلوم خواهد شد سیر افکار در جهان بشری در این قرن از طرفی بسمت فلسفهٔ اصالت جمع و از طرف دیگر بسمت انترناسیونالیسم متمایل گردیده که بمنزلهٔ تجدید حیات فرضیهٔ جامعهٔ جهانی یعنی فلسفهٔ اعظم عهد دوم باشد ولذا آنرا براساس تقسیمات عهود در این کتاب ناچار عهد رجعت به انترناسیونالیسم نام گذاشتیم.

در تقسیم فلاسفه: بدیهی است که فلاسفهٔ جهان غربی از ابتدای تاریخ تاحال نیز به تبعیت از اصلی که ذکر شد یعنی بنابر اصل عهود تاریخ سیر فلسفهٔ سیاسی به چهاردوره تقسیم میشوند بشرح زیر:

(۱) **فلاسفهٔ کلاسیك** که متعلق اند به عهد فرضیهٔ دولت سیته.

(۲) **فلاسفهٔ قرون وسطی** که متعلق اند به عهد فرضیهٔ جامعهٔ جهانی.

(۳) **فلاسفهٔ قرون جدیده** که متعلق به عهد فرضیهٔ دولت ملی میباشند.

(۴) **فلاسفهٔ معاصر** که تقریباً عموم ایشان طرفدار انترناسیونالسیم و رجعت به فرضیهٔ جامعه بین المللی وجهانی هستند (حتی فلاسفهٔ فاشیسم و کمونیسم نیز در این خاصیت مشترك بوده ومعتقدند که باید تمام جهان در زیر سلطهٔ یك حکومت باشد منتها عنوان آن فرق میکند مثلا فلاسفهٔ فاشیسم آلمان آنرا حکومت نژاد آرین یا تفوق آلمان و آلمان بالای همه نامیدند و فلاسفهٔ کمونیسم وحدت عالم را در تحت لوای مرام کمونیسم عنوان میکنند)

فصل بندی و تقسیمات مباحث این کتاب

بطوریکه از فهرست مندرجات مفهوم میشود این کتاب نیز بنابراساس فوق بچهار قسمت تقسیم شده بشرح زیر:

(**کتاب اول**) عهد فرضیهٔ دولت سیته (**کتاب دوم**) عهد فرضیهٔ جامعه جهانی (این دو کتاب مجلد اول این مجموعه را تشکیل میدهد) (**کتاب سوم**) عهد فرضیهٔ دولت ملی (که مجلد دوم این مجموعه است) (**کتاب چهارم**) عهد رجعت به انترناسیونالیسم (که مجلد سوم این مجموعه را تشکیل میدهد) وهر کتاب شامل فصولی است که درهر فصل ادوار جزء عهد مربوطه مورد بحث واقع شده و فلاسفهٔ هردوره در محل مناسب خود در فصل مربوطه قرار گرفته اند.

فرضیه های سیاسی وعقاید سیاسی که درهر دوره معمول ورایج شده یا مورد بحث قرار گرفته است در فصل مربوط به خود تشریح شده و عقاید فلاسفهٔ سیاسی طرفداران فرضیه نیز ذکر گردیده ودرعین حال رعایت این نکته شده است که فلاسفهٔ سیاسی جهان از آغاز تاریخ تاکنون بترتیب ذکر شوند. اگرچه جمع بین این دو نکته یعنی رعایت ترتیب ظهور فرضیه ها وعقاید سیاسی با رعایت ترتیب ظهور فلاسفه بترتیب تاریخ زمان خالی از اشکال نبود ولی تادرجهٔ امکان سعی شده است که این دو ترتیب باهم جمع آیند تا در نظر

طلبهٔ این‌علم نقشه روشن‌تری ازسیر افکار سیاسی طرح شده‌باشد .

پس‌ازذکرهرفرضیهٔ سیاسی فلاسفهٔ نمایندهٔ آن فکروطرفداران آن فرضیه‌وعقیده نام برده شده وچند نفرازبرجسته ترین آنها انتخاب گردیده‌اند. ابتدا مختصری ازشرح حال هرفیلسوف ذکر شده وچون برای درك حقیقت هرفرضیه و نظریه لازم است که از اوضاع و احوال وشرایط محیطی که سبب ظهورآن فرضیه گردیده یا مؤثر در نشرآن شده‌است سخنی بمیان آید این نکته نیزرعایت گردیده و به‌اوضاع وشرایطی که درمحیط زندگی هرفیلسوف وجود داشته‌است درحدود امکان اشاره شده . سپس‌برای روشن‌شدن ذهن‌خواننده یابخاطرخواننده‌ئی که‌حوصلهٔ مطالعهٔ شرح تفصیلی‌وتحلیل‌فلسفهٔ هرفیلسوف رانداشته‌باشد اصول‌عقایدسیاسی‌هرفیلسوف قبل‌ازشروع به‌تحلیل‌فلسفهٔ وی فهرست‌مانند خلاصه شده و این ملخصات کمك بزرگی‌است نیز برای سهولت مراجعهٔ طالبان علم و دانشجویان این رشته وکمتر کسی ازمؤلفین درتحریر وتألیف فلسفهٔ سیاسی چنین کمکی به خوانندگان نموده . انجام این‌کارمشگل ازابداعات نویسنده‌است .

بالاخره پس‌ازذکرخلاصهٔ مزبور به تحلیل فلسفهٔ هرفیلسوف ومقایسهٔ عقاید وی باعقاید سالفین ودرصورت لزوم باعقاید جانشینان‌وی پرداخته‌ایم وفصل را باذکرنتایج حاصلهٔ ازعقاید فیلسوف درعمل ودرادواربعد ونیز عواقب ونتایج هرفرضیه وسیر تاریخی آن پایان داده‌ایم .

نویسنده درخلال مدت چندین سال تحقیق‌طولانی ومطالعه درتاریخ فلسفهٔ سیاسی که درچند کتابخانه ودانشگاه در کشورهای خارجی به تفحص وتتبع اشتغال‌داشتم برای روشن ساختن دستگاه فلسفهٔ سیاسی وسیر تاریخ آن باتحمل رنج بسیار ومطالعهٔ کتب متعدد چندجدول وگرافیك (نمودار) ابتکاری نیزبرای سیرفلسفهٔ سیاسی و مقایسهٔ عقاید فلاسفهٔ سیاسی ازآغاز تاریخ تاکنون ترتیب‌داده‌ام که ازابتکارات خاص‌است وموردتوجه مخصوص چند نفرازپروفسورها ودانشمندان جهان وبعضی از علمای فلسفه درباختر زمین قرارگرفت وآنرا ابتکاری بی‌سابقه وبی‌نظیر دانستند البته چاپ و انتشار این گرافیك محتاج بنگارش رساله‌ئی در توضیح وتفسیرآنست که بوقت دیگر موکول میگردد .

درمطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی نکته‌ئی که فوق‌العاده جلب توجه میکند آن‌است که ریشهٔ کلیه افکاروعقاید سیاسی معاصر و سایر ادوار وعهود گذشته را میتوان درعهد کلاسیك یونان جستجو کرد وریشهٔ هرنوع عقیده را درآن عهد تاریخی و عجیب خواهیم یافت . البته جالب توجه است که ملاحظه میکنیم دوهزاروپانصد سال پیش افکاری مشابه افکار امروز درآن جامعه که مردم آن ازنیروی برق و اتم وخاصیت امواج بی‌اطلاع بوده‌اند موجود بوده وحتی درمسائل علمی مانند فیزیك وسایرعلوم تجربی امروزنیز فرضیه‌هائی کم وبیش شبیه بعضی فرضیه های امروزکه از اکتشافات قرون جدیده ومعاصر محسوب میشود درفلسفه های یونان‌قدیم دیده میشودچنانچه اصطلاحات امروزنیزاعم‌ازاصطلاحات علمی یا سیاسی غالباً همان اصطلاحات فلسفهٔ قدیم یونان است مانند کلمه آتم که از اصطلاحات فلسفهٔ یونان قدیم‌است وهمچنین‌اصطلاح‌دموکراسی‌واتوکراسی‌وپلوتوکراسی

وتیرانی که نام انواع رژیم های حکومت است . درحقیقت افکار سیاسی امروز از آن منبع زاینده و چشمهٔ جوشنده و پر بر کت افکار قدما و در کوچه ها و سر گذر های یك شهر کوچك قدیمی سرچشمه گرفته‌است ودراثر آزادی فکرو آزادی دربحث و آزادی در اظهارعقیده درمدت یك قرن منتها با این فرق که درقسمت علوم طبیعی دانشمندان قدیم سلاح تجربه و آزمایش وعمل‌را دردست نداشته‌اند تاصحت فرضیه ها و تصورات وافکار خودرا ثابت کنند اماامروز عالم طبیعی سلاح تجربه رادردست دارد وتئوری خودرا با تجربه توأم میکندو ثابت‌مینماید. ودرقسمت فلسفهٔ سیاسی واخلاقیات‌ومجردات‌ومتافیزیك اگرچه درهمان قرون مشعشع ظهوروترقی فلسفه وعلم بحث زیاد شده ولی میتوان گفت که غالب مسائل بصورت خام وبدوی بود ولی درقرون‌اخیرپخته شده وشاخ وبرگهائی بر آن افزوده گردیده و فرموله شده‌است . همین مرام کمونیسم که تقریباً رادیکال ترین وافراطی ترین مرام‌سیاسی معاصر شمرده‌میشود آغاز آن‌ازماقبل‌افلاطون‌است ولی‌افلاطون آنرا فرموله کرده و **کمونیسم افلاطون** در کتاب‌جمهوری وی‌بحث‌جالب‌توجهی‌است از آن کتاب‌از نقطهٔ‌نظر بحث‌فلسفی (رجوع‌شود به‌فصل‌سوم‌این کتاب درعقایدسیاسی‌افلاطون)

وبسبب همین نکته که اشاره شد یعنی چون ریشهٔ اکثرعقاید ومسلکهای سیاسی زمان معاصر به فلسفهٔ قدیم یونان میرسد ما در شرح فلسفه های عهد فرضیهٔ دولت سیته وعقاید فلاسفهٔ کلاسیك قدری به تفصیل پرداختیم وبخصوص‌عقاید افلاطون وارسطو بیشتر تشریح شده است .

خدمت دیگری که نویسندهٔ این کتاب به‌تاریخ فلسفهٔ سیاسی‌انجام داده وتادرجه‌ئی درآن‌توفیق‌یافته‌ام تعیین‌سیرتاریخی هرعقیده ومرام وتعیین تاریخ ظهورهرمسلك‌سیاسی وریشه ومبدأ هر آئین‌سیاسی‌است وپس‌از‌توضیح مطلب‌ومطالعهٔ این‌قسمت مخصوص‌معلوم خواهد شد که چقدر در کشف این مطالب وجمع آوری آن تحمل زحمت شده است مثلا نویسنده روشن‌نموده‌ام که مبدأ وریشه وتاریخ ظهورفرضیه‌های‌اتو کراسی،ناسیونالیسم، اسکالستیك، یوتیلیتاریانیسم ، اصل قرار داد اجتماعی ، پلورالیسم ، اصل تفکیك قوا ، اصل تجزیهٔ مذهب ازسیاست ، انترناسیونالیسم ، فردیت یا اندی‌ویدوالیسم،سوسیالیسم، کمونیسم ، فاشیسم ، پیوریتانیسم، اصل‌عقیدهٔ به تساوی انسان ، مساوات ، نسبیت (ریلی تیویسم) فرضیه هـای مطلق و نسبی ، پازی‌تیویسم ، فابیانیسم ، سندیکالیسم و ده هـا اصطلاحات سیاسی دیگر چیست واصل هریك ازکجا ناشی‌شده، واضع اولیه آن کیست، درچه زمان نشریافته وقوت گرفته ودرچه زمان روبضعف نهاده یا ازمیان رفته یا تجدید حیات یافته است ؟

خلاصه‌ئی ازاین فرهنگ سیاسی که شرح بسیاری ازموادآنرا میتوان دراین کتاب یافت دررساله‌ئی تحت عنوان «مکتب های سیاسی» بقلم مؤلف این کتاب‌درسال ۱۳۳۵ انتشاریافت. درپایان جلد سوم این کتاب نیز دوفهرست تفصیلی‌ملاحظه خواهدشد که‌یکی فهرست اسماء رجال ودیگری فهرست‌اصطلاحات سیاسی‌است که دراین کتاب آمده. راجع بفرهنگ‌سیاسی‌دراینجا برای‌روشن‌شدن‌مطلب‌فقط بذکر یك‌مثال‌بعنوان نمونه‌اکتفامیشود:

انترناسیونالیسم Internationalisme

(۱) (الف) واضع اولیهٔ آن جمعیت **رواقیون** (استائیکها قرن ۳ ق‌م) پیشوای ایشان **زنو و کری سی پوس** میگفتند (مردم جهان اعضاء یك‌جامعهٔ جهانی هستند و وظایفی نسبت به این جامعهٔ جهانی دارند. قوانین این جامعهٔ جهانی قوانین طبیعی است وباید از آن اطاعت شود این دولت جهانی حاکم برفرداست. » رواقیون مخالف ملیت وناسیونالیسم بوده‌ومیگفتند «قانون کشور باید باقانون‌جامعه بشری‌وقانون‌طبیعت مطابقت کند وباآن وفق داده شود نه بالعکس» مجموعهٔ قانون جامعه بشری وقانون طبیعت را **قانون جهانی** مینامیدند. اصطلاح **تبعهٔ جهان** رانیزایشان وضع کرده‌اند وباتابعیت کشورمخصوص یاجامعهٔ خاص مخالف بودند. همهٔ مردم‌رابرادریکدیگرداننسته‌ودرحقوق مساوی میشمردند.

(ب)اپیکوریانهانیزمعتقد به‌برادری‌افرادنوع بشر گردیدند ولی نه به‌شدت رواقیون

(۲) **سیسرون** (قرن اول ق‌م) مردم را اعضاء جامعه جهانی موسوم به **کامنولت** میشمارد ومیگوید مردم درحقوق وفهم وشعور مساوی‌اند. تبعه‌را عضو دو جامعه میداند اول کشور (یادولت) ــ دوم‌جهان وهرتبعه رادرآن واحد مطیع دودسته ازقوانین دانسته ولی قانون جهانی را مقدم برقانون دولت میشمارد ومیگوید قانون جهانی کامل وقانون دولت ناقص است.

(۳) **فلاسفهٔ آغازمسیحیت:** گفتند خداوند پدرنوع بشراست وتمام مردم برادر ومساوی میباشند.

(۴) **سن اگوستن** (قرن ۵ ب‌م) معتقد بوجود عدالت مطلق ونظم جهانی است که آنرا ارادهٔ خدا میشمارد و اطاعت فرد را ازاین نظم جهانی لازم میداند. میگوید جامعه جهانی مقدم بردولت است ومرکب ازدولتهاست، جامعه جهانی کل است و دولتها اجزاء آن، افراد باید پیمان خودرا بادولتها شکسته وبجامعهٔ جهانی انتقال دهند، افراد عالم همه بایکدیگردوست وبرادرندو باید برسرصلح باشند.

(۵) **قرن‌هفدهم (الف) دیوك‌اف سللی** (وزیرهانری ٤ فرانسه ــ ۱٦۱ب‌م) طرفدارتشکیل فدراسیون اروپائی بنام **گراندپلان** (طرح عظیم) گردیده وآنرا پیشنهاد نمود (ب) **امریك کروسه** فرانسوی (۱٦۲۳) درکتاب خود بنام صلح عمومی پیشنهاد تشکیل‌مجمع سفرای دول را در ونیز نمود. (ج) **ویلیام پن** انگلیسی (۱٦۹۳) صاحب ومؤسس ایالت پنسیلوانی درامریکا پروژهٔ دیوك‌اف سللی‌را تکمیل کرد.

(د) **صلح‌وستفالیا**(۱٦٤۸) بعدازجنگهای‌سی‌ساله‌پایهٔ‌حقوق بین‌المللی‌قرارگرفت.

(ه)**گروشیوس**درکتاب‌خودپیشنهادتشکیل کنفرانسهائی‌از کشورهای‌مسیحی‌نمود.

(٦) **قرن۱۸ (الف) پیمان‌صلح اوترخت** (۱۷۱۳ درهلند) بعضی از کشورهای اروپائی طبق این پیمان تعهد تقلیل تسلیحات ورعایت توازن‌قوای‌اروپائی‌را نمودند که اصل جدیدی شد دراروپا بنام اصل‌تعادل قدرت ها.

(ب) **پروژهٔ آبه سن پیر فرانسوی (۱۷۱۳)** موسوم به پروژهٔ صلح جاودان که طبق آن پیشنهاد تشکیل فدراسیونی از کشورهای مسیحی شده بود.

(ج) **اعلامیهٔ حقوق مردم** نشریهٔ آبه گرگوار فرانسوی شامل مادهٔ زیر که «منافع هر ملت تحت الشعاع منافع عمومی نژاد بشر است.»

(د) **مقالهٔ امانوئل کانت** آلمانی موسوم به «بسوی صلح پایدار» مبنی بر پیشنهاد انحلال قشونهای ثابت وجمهوری شدن تمام کشورها درداخلهٔ خود وتجزیهٔ مجریه ازمقننه درهر کشور و گذاشتن حقوق ملل بر پایهٔ کنفدراسیون کشور های آزاد.

(ه) **هولباخ** فرانسوی که گفت «تمام ملل با هم تشکیل یك جامعهٔ بین المللی داده‌اند که در آن جنگ نسخهٔ ثانی قتل وغارت در درون یك ملت است.»

(۷) قرن ۱۹ ـ مرام کمونیسم کارل مارکس جنبهٔ بین المللی داشته پیش بینی نهضت وانقلاب کارگررا درتمام کشورهای دنیا نموده ومیگوید «همهٔ کارگران جهان یك طبقه محسوب شده یك جامعهٔ بین المللی بی طبقات بوجود میآورند» ولی این مرام را نمیتوان جزء انترناسیونالیسم شمرد زیرا بعضی ازمذاهب هم همین هدف را داشتند که همهٔ مردم دنیا را بنام یك مذهب تحت لوای واحد آورند. فاشیسم نیز همین دعوی‌را نموده‌است.

(۹) قرن ۲۰: (الف) تشکیل جامعهٔ ملل ۱۹۲۰ بعدازجنگ اول بین المللی درسویس.

(ب) **تشکیل سازمان ملل متحد ۱۹٤٦** درلندن و بعد درنیویورك.

(ج) **امروزه** مجامع بسیاری درامریکا واکثر کشورهای‌جهان برای ترویج فکر تشکیل حکومت واحد وفدراسیون جهانی بوجود آمده نشریات متعدد دارند و این ایدهٔ قدیمی بعداز جنگ دوم درحقیقت احیاشده ولی‌هنوز پیشرفتی حاصل ننموده زیراحکومتها حامی آن نیستند امامردم وملتهاچنین بنظر میرسد که بسبب بیزاری ازجنك وفرارازجنگها طرفدار آن بوده وفکرشان بتدریج مستعد قبول آن میگردد ازطرف دیگر ایدهٔ ناسیونالیسم وملیت نیزروبضعف گذاشته. تشکیل اتحادیه‌های ملی مانند پیمان دفاعی اتلانتیك درغرب اروپا، اتحادیهٔ کشورهای امریکای جنوبی، اتحادیهٔ عرب، پیمان بغداد، وصحبت تشکیل اتحادیهٔ خاورمیانه، اتحادیهٔ موسوم به کامنولت و همچنین صحبت تشکیل فدراسیون کشور های اروپائی نیزدرنزد فلاسفهٔ سیاسی معاصر گامهائی شمرده شده‌است بطرف انترناسیونالیسم»



بطوریکه ازملاحظهٔ نمونهٔ فوق که تنهاذکر تاریخچهٔ یك اصطلاح سیاسی انترناسیونالیسم میباشد معلوم میگردد سیرافکار و تحولات فکری در مورد این مسلك و عقیده قدم بقدم تعقیب شده ویك صحنهٔ بالنسبه روشنی از تاریخچهٔ انترناسیونالیسم برای خواننده تصویر گردیده. بدیهی‌است تحقیق درتاریخچهٔ همین یك اصطلاح مستلزم جستجووفحص در کتب متعدد وصرف ساعتها وروزها وقت بوده است.

این تاریخچهٔ مختصر باشخاصی که میخواهند مثلا درمورد انترناسیونالیسم سخنرانی نمایند کمکی ذیقیمت میکند. درمورد سایر اصطلاحات نیزبهمین نحو عمل شده وبرای سهولت مراجعه کمك وافی بخواننده مینماید.

طریقهٔ استفاده از این کتاب وشرایط درك مباحث آن

درپایان این مقدمه ناگزیر به‌تذکر یك نکته هستیم که خواندن این کتاب ودرك مسائل و مباحث فلسفی آن واستفادهٔ شایسته ازمندرجات این‌مجموعه دوشرط لازم دارد.

اول آنکه خواننده با عشق وعلاقه به تعمق درمسائل وتصمیم‌بدرك وهضم‌مطالب فصول کتاب را قرائت کند و مطالعهٔ کتاب‌را از آغاز مقدمهٔ اول شروع نماید وبترتیب فصول پیش رود تا ارتباط سلسلهٔ مطالب را از دست ندهد . فصول این کتاب مانند رشتهٔ زنجیر بیکدیگر پیوسته‌است ودر هرفصل اصطلاحاتی آمده که‌شرح آن اصطلاحات در فصول ماقبل ذکر شده لذا رعایت این نکته لازم است که فصول مابعد بدون مرور به‌فصول ماقبل‌مطالعه‌نشود تانتیجهٔ‌صحیح وکامل وحداکثرفایده ازمطالعهٔ آن‌حاصل گردد.

دوم آنکه خوانندهٔ این کتاب بمنظور درك حقایق باید تعصب را که علامت نادانی است کنار گذارد و حس **فاناتیسم** را بخود راه ندهد یعنی نباید فکر کند هر مرام وعقیده‌ئی که خود دارد معتبراست وباقی‌همه مردود . و اگر غیراز این باشد بهتر است که اساساً زحمت مطالعهٔ این نوع کتب فلسفی رابخود راه ندهد. شخص طالب علم بطورکلی ومحصل فلسفه بخصوص و دانشجوی فلسفهٔ سیاسی بنحو اخص باید مانند یك قاضی بیطرف وعادل عاری از تعصبات محیطی ومسلکی ومذهبی با نهایت خونسردی عقاید وآراء مختلف واحیاناً متضاد را بشنود ولااقل تحمل وطاقت شنیدن عقاید مخالف میل خود را داشته باشد ومانند یك داور بیطرف‌به استدلال ومنطق هرطرف گوش‌دهد. خوانندهٔ فلسفه باید همواره خود را مافوق محیط زندگی خود قرار دهد واگر در ضمن مباحثه با عقایدی مواجه شود که رد معتقدات محبوب او را دربر داشته باشد از حالت اعتدال خارج نشود همانطورکه مردم یونان قدیم به‌عقاید مخالفین با گشاده روئی تمام گوش فرا میدادند . آنگاه این افکار وعقاید سازگار یا ناسازگاروموافق یا متضادرا خواننده‌در کفه‌های‌ترازوی عقل‌وخرد خودبسنجد وسپس نظرخودرا ابرازدارد. **فاناتیسم** یا **فاناتی کیسم** (۱) یعنی افراط درتعصب‌نسبت‌بهرچیزعلامت کوته‌نظری ونادانی‌وتنگی ومحدودیت دائرهٔ فکراست ومانع‌تعقل‌ودرك حقایق، وحجاب‌فهم وسد راه ترقی‌میباشد.

نویسنده ومترجم‌این کتاب‌سعی کرده است که‌درحدودامکان ازابراز عقیدهٔ شخصی نسبت بعقاید ونظریات ومرامهای مختلف خودداری کند، (اولا) به‌متن گفته های هرفیلسوف استناد نموده و غالباً در هرقسمت سطوری از متون کتب فلاسفه را عیناً نقل وترجمه کرده (ثانیاً) به تفسیرات سایر مفسرین فلسفهٔ سیاسی ومنقدین استناد کرده و عقاید دیگرانرا باذکر اسامی وارائهٔ مدرك ومبدأ ذکرنموده وبیشتر آنچه در این کتاب نوشته شده نقل قول یا ترجمه است وحتی در تحلیل وتفسیر عقاید فلاسفه متکی به‌اقوال مفسرین دیگر شده وسعی بعمل آمده است که ازاظهارعقیدهٔ شخصی دراین کتاب بمنظور حفظ بیطرفی صرف نظر شود تا بلکه صحنهٔ روشن‌تری درنظر خواننده از سیر

۱- Fanaticisme ، Fanatisme

افکار وعقاید سیاسی جلوه گر گردد. خلاصهٔ کلام آنکه **تعیین ارزش وتفوق ورجحان هرعقیده وتصمیم نهائی درهرمورد بنظر خواننده واگذارشده است**. نسبت به آنچه از عقاید فلاسفه که تلخیص شده وذکر گردیده ویاسطوری ازمتون کتب فلاسفه که ترجمه شده واقوالی ازمفسرین که بدانها استناد شده مدرك ومرجع آن باکمال وضوح درذیل همان صفحهٔ مربوط با ذکر نسخهٔ کتاب وسال چاپ وحتی ذکر صفحهٔ کتاب مربوط برای سهولت مراجعه واستفادهٔ خوانندگان بدست‌داده‌شده وبااین ترتیب یك **بیبلیوگرافی(۱)** (فهرست مأخذ ومراجع) مفصل درواقع بکتاب افزوده شده که در ذیل صفحات قرار دارد وبدینطریق کتاب رابصورت یك دائرة‌المعارف یاانسکلوپید علوم سیاسی یا لااقل فلسفهٔ سیاسی بیرون‌آورده بطوریکه خواننده بتحقیق درهرموضوعی ازموضوعات کتاب که علاقه مند گردید میتواند باملاحظهٔ ذیل صفحه ئی که مطلب مورد توجه در آن بحث شده به کتب مورد اشاره ومراجع ومأخذ مربوط به آن مطلب باکمال سهولت مراجعه نماید وزحمت تفحص نداشته باشد.

توضیح کلمات و اصطلاحات فنی باختصار درمتن صفحات بدنبال هر اصطلاح یاهر کلمهٔ غیرمأنوس بین‌الهلالین داده شده. این طریقه برتوضیح و ذکر معنی کلمات درذیل صفحات یادرخاتمهٔ کتاب ترجیح داده شد زیراخواننده بمجردبرخورد بایك اصطلاح معنی آنرا درهمانجا درمتن کتاب خواهد یافت.

اما در باب **اصطلاحات فلسفهٔ سیاسی** اشکالات مهمی درپیش بوده وهست که بجهة تشریح و توضیح این مطلب ناگزیر شدیم به نوشتن مقدمهٔ دیگری تحت عنوان **مقدمهٔ ثانی** که دردنبال این مقدمه آمده است.

اعتذار - چون این کتاب اولین اثر بالنسبه جامعی‌است که درفلسفهٔ سیاسی درزبان فارسی عرض‌وجود میکند مسلماً عاری از نقص نخواهد بود و با بضاعت قلیل نویسنده وبا اوضاع واحوال و شرایط موجود وباوجود رنجی که درتهیه و تحریر وتألیف وترجمهٔ آن تحمل گردیده نمیتوان آنرا یك اثر جامع وکامل وخالی ازنقص و عیب دانست.

ولی هدف آن بوده‌است که دراین رشتهٔ مهم فتح بابی شده باشد وراه طی این‌طریق بردیگران گشوده باشد لذا امید آن‌است که هرعیب ونقصی که خواننده وطلاب این علم در آن ملاحظه کردند بادیدهٔ اغماض نگریسته خرده نگیرند واگر برای ایشان زحمتی نباشد مؤلف راکتباً آگاه سازند تا اگر تجدید چاپ کتاب لازم آمد در نظرگرفته شود و ملحوظ افتد.

---

۱ - Bibliographie

مقدمهٔ دوم

توضیحاتی لازم درباب اصطلاحات فلسفهٔ سیاسی

نویسنده ومؤلف یامترجم فلسفهٔ باختری بفارسی بطورکلی ونویسندهٔ فلسفهٔ سیاسی بالاخص درباب تعیین معادل کلمات واصطلاحات فلسفه دچاراشکالی عظیم وتقریباً گرفتار مشکلی لاینحل میگردد وبالاخره اگر منصف باشد ترجیح میدهد که همان اصطلاحات زبانهای لاتن را استعمال کند و ازفحص دریافتن کلمات معادل آنها درفارسی صرف نظر نماید زیرا اکثر اصطلاحات فلسفی در فارسی بهیچوجه معادل ندارد واگر بعضی ازآنها معادلی داشته باشد معادل تقریبی داردومفهومی را که اصطلاح لاتینی آن دردماغ ایجادمیکند ومفهومی راکه فلاسفهٔ باختری ومردم غرب ازاستعمال آن اصطلاح درنظر داشته ودارند معادل تقریبی فارسی آن همان مفهوم رادردماغ خواننده فارسی زبان ایجاد نمیکند. این نکته نه تنهادرفلسفه بلکه درمورد اصطلاحات کلیهٔ علوم باختری دیگر نیزصادق میباشد. صحیح است که خاورزمین نیزفلسفه یاحکمت دارد وحکمت آنهم مبسوط است وحکمت شرق هم اصطلاحات بسیار دارد ولی غالب آن اصطلاحات معادل کامل اصطلاحات غربی نیست بنابراین چنانکه نویسندهٔ شرقی باحکمت شرق نیز آشنائی کامل داشته باشد بازهم یافتن معادل صحیح تمام اصطلاحات فلسفهٔ غرب درزبان فارسی ممکن نیست. وقتیکه اصطلاحی درزبانی وجود ندارد یعنی وجود ندارد وجستجوی چیزی که وجودندارد جزسعی بیهوده واتلاف وقت چیزی نیست ووضع وخلق لغات واصطلاحات جدیدهم نه تنهاشأن یك فرد نیست وحتی از حدود صلاحیت متخصص ترین دانشمند **فیلولژی** یاعلم اللغات هم خارج میباشد بلکه انجام این کارازطرف یك آکادمی وضع لغت یا فرهنگستان هم کاری بیهوده واتلاف وقت بنظرمیرسد وموجد فزونی ابهام وموجب مشکل ساختن علم ومشکل نمودن تحصیل ومطالعه میشود. زیرا علوم امروزه جنبهٔ بین المللی دارد. علم متعلق بهمهٔ جهان وملك تمام مردم کرهٔ زمین میباشد. پس هرچه که اصطلاحات وکلمات که ابزاروآلات تبیین وتعریف وتشریح علم هستند بیشتر مشترك باشند زحمت مطالعه وتحصیل برای طالبان علم کمتر میشود. بعلاوه استنباطات واکتشافات طلاب علم وعلماء ازهرقوم که باشند مورد استفادهٔ اقوام دیگر قرارمیگیرد وافکار ملل مختلف مکمل یکدیگر واقع شده سبب توسعه وترقی علم میشود وعلم محدود نمیماند. درحالیکه اگر اصطلاحات علمی درزبانهای متنوع مختلف بماند برای طلبهٔ هرعلم لازم است که مدتهاوقت خودراصرف یافتن معادل کلمات واصطلاحات درزبان دیگر کند تا بتواند ازکتب مربوط بدان علم در آن زبان نیز استفاده نماید. فرض کنید شماعاشق تحصیل علم شیمی باشید وبخواهید معلومات خودرا در آن رشته افزون

نمائید ودر خلال تحقیق ومطالعه محتاج شوید که مثلا بکتب زبان انگلیسی و فرانسه و آلمانی وروسی مراجعه کنید اگر اصطلاحات علم شیمی وتسمیهٔ اجسام شیمیائی (نمنکلاتور) دراین زبانها مختلف باشد باید لااقل چهار برابر وقت بیشتر صرف کنید تا بااصطلاحات شیمی درهر زبان آشنا شوید . واز خصائص دورهٔ امروز برخلاف دورهٔ قدیم آن است که علم را باید بآسان ترین صورت بیرون آورد تا درمعرض استفادهٔ همه کس قرار گیرد و باید باصرف حداقل وقت و باسهل طرق بتوان معلومات مورد نظر را کسب کرد . بهمین سبب است که اصطلاحات علومی مانند گیاه شناسی وحیوان شناسی وسنگ شناسی و شیمی و فیزیك وریاضیات وطب ومیکرب شناسی وانواع فلسفه عموماً بین‌المللی است ودر تمام زبانها یکی است .

چند سال قبل ناگهان فکری درایران پدید آمد که کلمات خارجی رااعم ازفرانسه وانگلیسی وعربی که بزبان فارسی آمده ومعمول گردیده‌است بفارسی تبدیل دهندومعادل فارسی آنرا باجستجو کرده ازمیان کلمات مردهٔ دو هزار سال پیش زبانهای قدیم ایران بیابند واحیا کنندویااگر نتوانستندکلمه واصطلاح جعل کنند واز خود بسازند. این عمل‌را که مؤسسه‌ئی بنام فرهنگستان بعهده گرفت از بزرگترین اشتباهات بود . بهترین دلیل این اشتباه آنکه موفق بانجام مقصود نگشت و نتوانست اغلب کلماتی راکه وضع نموده است معمول دارد زیرا (اولا) اصل‌این فکر براساس صحیح علمی ومنطقی استوار نبود (ثانیاً) موسسه‌ئی که انجام آنرابعهده گرفته بود براساس صحیح و منطقی تشکیل نشده وصلاحیت انجام این کاررا نداشت (ثالثاً) روش عمل وطریقهٔ کار (متود) صحیح نبود و سازمان شایستهٔ این کاردرآن بوجودنیامده بود لذابجز ایجاد یك سلسله‌وسائل استهزاء وتفریح یاتأسف برای متفکرین ومطلعین‌وایجاد یك سلسله‌ابهام واشکال وبدبختی برای دانش آموزان ودانشجویان هنر دیگری بخرج نداد .

برای مثال متذکر میشویم که از جملهٔ کلمات فرانسه که تحصیل کردگان فرانسه بایران آوردند کلمه **گارسن** است بمعنی پیشخدمت . اگر فرهنگستان لااقل هم خود را صرف تبدیل این نوع کلمات بفارسی مینمود بازچندان عجیب بنظر نمیرسید وشایدمفید بود (درصورتیکه تازه‌رایج گشتن آن کلمات هم مورد شك‌است وعملی بنظر نمیرسد) زیرا این نوع کلمات اصطلاح علمی نیست وتفسیر آنهم مستلزم ابهام و زیانی نمیباشد بعلاوه معادل فارسی آنهم موجود است . اما فرهنگستان اهتمام وافی نمود که حتماً اصطلاح **زاویه** را که عربی است بگوشه تبدیل‌دهد ولی نام اقسام زاویه‌را که عبارت باشد ازقائمه‌وحاده ومنفرجه باآنکه سه‌کلمهٔ اخیرنیزعربی‌است تغییر نداد یعنی نتوانست تغییردهد و ناچار گوشهٔ حاده و گوشهٔ منفرجهٔ وگوشهٔ قائمه راپذیرفت ! درحالیکه کلمهٔ گوشه بهیچ روی درزبان فارسی مفهوم زاویهٔ هندسی را ندارد و گوشه مثلا برای گوشهٔ اطاق یاگوشهٔ میدان استعمال میشود که تقریباًمعادل‌بازاویهٔ مجسمه‌است وبامفهوم زاویهٔ بین دوخط فرق دارد.

بالاخره درعمل معلوم شد که رواج اصطلاحات ریاضی و اصطلاحات سایرعلوم که فرهنگستان وضع نموده ودر کتب کلاسی جای گرفته‌است بهیچ روی عملی نیست وموجب ابهام

واشکال و باعث بطوء پیشرفت شاگردان میگردد. لذا بعداً درصدد الغای آن و تجدید استعمال اصطلاحات سابق بر آمدند یعنی راه رفته‌را بازگشتند تادوباره راه سابق‌را پیش گیرند.

باید دانست که مبدأ ایجاد این فکر تحریك حس ملیت افراطی و ازدیاد علاقه به **ناسیونالیسم** افراطی یا **شووینیسم** است (۱) که بعد از جنگ اول جهانی براثر تأثیر عوامل سیاسی معینی درایران چند سالی رواج یافت و در هنگامیکه **ناسیونالیسم** که محصول قرن نوزدهم‌اروپاست روبانحطاط وشکست میرود وبخصوص‌درهمان چند کشور اروپائی که مخترع آن بوده وبنا بمصالح خویش دردوقرن پیش مروج آن گردیده‌اند دچاروشکست گردیده است بعضی سیاست های خارجی وتا درجه‌ئی جهل و نادانی‌وعدم اطلاع‌ازاوضاع جهان‌وسیرزمان، **ناسیونالیسم** افراطی‌درایران روبقوت ورواج میگذارد ومظهرقوت وترویج آنهم‌این‌میشود که بتقلیدازاعراب که**اکسیژن** را به**مولدالحموضه** تبدیل کردندکلمهٔ زاویه بگوشهٔ وسطح به‌رویه ومحیط به پیرامون و ذوذنقه بهمر وپهلو ومثلث متساوی‌الساقین به سه‌گوشه دو پهلو برابر مبدل شود وازاین قبیل ..!

باری برای طلبهٔ علم تعصب دراستعمال‌کلمه واصطلاح مخصوص علمی‌مانع تحصیل علم است و شرط تحصیل علم و شرط دانشمند بودن نیست . در تحصیل علم مقصود درك مسائل ومطالب وحقایق وفرضیات‌است درقالب هر نوع الفاظ وکلمات که خواهد باشد . کشورهای‌دیگروسایرجامعه‌های‌جهان که درعلوم جدیده فرسنگها جلوهستند این‌نکات‌را درك کرده و دانسته‌اند لهذا موافقت کرده‌اند که کلمات و اصطلاحات علمی و عمومی و بین‌المللی باشد وحتی درهررشتهٔ ازعلم مقیاسات‌وسطوح سنجش وآحادمقایسه‌را یکسان قرارداده ، درصنعت ومکانیك وتجارت و تمام فنون مورد احتیاج بشری بوسیلهٔ تشکیل کنفرانسهای مرتب بین‌المللی **استاندارد** های (سطوح مقایسه وسنجش و اندازه های مورد ضرورت) معین بین‌المللی وضع کرده‌اند و این موافقت ها کمك بزرك به پیشرفت علم وصنعت وتجارت و کشاورزی نموده است . مثلا شما می بینید در تمام ماشین آلات درهر کجای دنیا که ساخته شده باشد درهر جای‌ماشین که پیچ یاپیچ ومهره مشاهده میشود پیچها معمولاروبطرف‌راست بسته‌میشوند وروبطرف‌چپ‌بازمیشوند. حبابهای الکتریکی پیچی درهرجای دنیا که تهیه شده باشند اندازهٔ قطر ومحیط پیچهای آنها مساوی است ومثلا حباب الکتریکی ساخت‌کارخانهٔ آلمانی به سرپیچ فرانسوی میخورد و بالعکس . وهمچنین میزان قدرت حبابهای الکتریکی یا۱۰ یا۱۵ یا۲۵ یا۴۰یا۵۰ یا ۱۰۰ یا۵۰۰ وات است ومثلا هیچ‌کارخانه‌ئی حباب ۳۷ واتی یا ۵۹۶ واتی نمیسازد . مؤسسات صنعتی مشابه مانند برق یااتومبیل یاهرچیز دیگر از کشورهای مختلف دنیا غالباً کنفرانسهای مرتب بین‌المللی سالیانه منعقد میسازند وبعضی ازآنها سازمانهای مرتب دائمی‌دارند و برروی این مسائل بمنظور سهولت وتسهیل درکارها وترقی علم و صنعت تصمیم میگیرند و همکاری میکنند . اما ما اکنون که در اثر احتیاج میخواهیم علوم و صنایع غربی را

۱– **Chauvinisme** افراط و مبالغهٔ کورکورانه در وطن پرستی ـ این اصطلاح مأخوذ از نام نیکلاشوون **Nicolas—chauvin** مداح فدائی ناپلئون است .

بکشور خود آوریم و بدانش آموزان ودانشجویان خود تعلیم دهیم میخواهیم در آن علوم بین‌المللی و اصطلاحات بین‌المللی بدون واجد بودن صلاحیت لازم و بدون وجود دلیل مقنعی بدعت گذاریم و اصطلاحات را مطابق میل خود تغییردهیم ومسلماً علاوه براینکه دراخذ این روش زیان می بینیم دنیاهم آنرا نمی‌پسندد و آنرا علامت ناپختگی وعدم رشد مامی‌پندارد و نتیجهٔی هم ندارد جز آنکه مورد استهزاء واقع شویم .

باوجود آنکه نگارنده‌ازادبیات فارسی چندان بی‌بهره نبوده‌وازاصطلاحات حکمت مشرق هم بی‌اطلاع صرف نیست وشاید میتوانست بهترین‌معادل تقریبی‌بعضی ازاصطلاحات فلسفه غربی رابیابد معهذا بنا بجهاتی که اشاره شد معتقد گردید که همان اصطلاحات فلسفهٔ باختری رادراین کتاب بکاربرد . ولی چیزی که نویسنده بر آن افزوده این‌است که اولا هراصطلاح را دراولین مرتبه که در کتاب آمده تعریف کرده ومعادل تحقیقی یا تقریبی آنرانیز (بدون آنکه اصرار بقبولاندن ومعمول نمودن آن داشته باشد) تنها برای کمك بوضوح مطلب ذکرنموده. ثانیاً درهرجای کتاب که استعمال آن‌اصطلاح لازم آمده معادل تقریبی‌یامعنی ومفهوم آنرا بلافاصله دربین‌هلالین (پرانتز) بعد ازکلمهٔ‌اصل باختری‌آن قرارداده واگرچه تکرار این‌ترجمه باذکرمعادل فارسی آن ناگزیر برحجم کتاب افزوده ولی کمکی بخواننده‌است که اگرمعنی یك اصطلاح را فراموش کرده‌باشد محتاج بمراجعه وجستجو نشود ورشتهٔ فکر ازدستش بدرنرود .

ثالثاً کلمات و اصطلاحات بحروف لاتن (غالباً هم بفرانسه وهم بانگلیسی) نیز درذیل هرصفحه نوشته شده تا اگر خواننده مایل‌گردید اطلاعات بیشتری درباب آن اصطلاح بدست آورد بتواند به‌کتب مراجع رجوع نماید .

درباب اینکه متذکر شدیم که غالب اصطلاحات فلسفهٔ سیاسی غربی معادل‌کامل درفارسی ندارد بذکرچندمثال میپردازیم .

ابتدا مثالی ساده میآوریم ـ اصطلاح **Culture** (بفرانسه کولتور و بانگلیسی **کلچر**) در زبانهای لاتن مفاهیمی دارد که در فارسی معادل آن یافت نمیشود . کلمهٔ **فرهنك** که در سالهای اخیر بجای **معارف** وضع شده و منظور آن بودکه شامل تعلیم وتربیت هردوشود بنابقرارداد موضوعهٔ فرهنگستان معادل است با **Education** (بفرانسه **ادوکاسیون**) نه باکولتور . برای اصطلاح **کولتور** چند تعریف شده‌است یکی آنکه **کولتور** عبارت است ازسیستم افکاری که هم موجد زندگی وهم‌راهنمای زندگی‌است. دانشمند دیگر گوید« **کولتور** عبارت است ازتبدیل حالت دل. **کولتور**هم نبوغ ابتکار و ایجاد است و بدینطریق موجد ادبیات وموزیك وصنعت معماری است و هم پرورندهٔ سیستم تکامل تدریجی عادات ورسوم است »

یکنفر **انترو پولوژیست** انگلیسی **کولتور** راچنین تعریف کند که عبارت است از آن مجموعه یااز آن کل که شامل‌کلیهٔ علوم وعقاید وصنعت واخلاقیات وقوانین وعادات وهرنوع دیگرازابداعات ومحصولات فکر بشری وعادات‌انسان است در حالیکه انسان عضوجامعه باشد (یعنی‌زندگی‌انفرادی نداشته باشدوزندگی‌وی اجتماعی باشد) . تعریف اخیرجامع تربنظرمیرسد وفهم آن سهل تراست حال آیا میتوان گفت که **فرهنك** چنین

مفهومی را در دماغ ایجاد میکند و آیا میتوان کلمهٔ دیگری را در فارسی یافت که این مفاهیم را درفکر ایجاد نماید؟ تازه کلمهٔ فرهنگ که بجای تعلیم و تربیت و معادل **ادو-کاسیون** وضع شده ازکلمات موضوعهٔ جدید است وسیرطبیعی زبان هنوزمعنی **ادوکاسیون** را بدان نداده بلکه فرهنگستان خواسته و گفته است که ازکلمهٔ فرهنگ ازاین پس این مفهوم را استنباط کنید. وهمه کس میداند که کلمات واصطلاحات چندان تابع وضع وقرارداد نیستند بلکه تابع کثرت استعمال وعادت میشوند. ودرتمام السنه وجامعه‌های جهان دنیا تصمیم دربارهٔ معانی کلمات از آغاز تاریخ دردست مردم بوده است. سیرزبان تابع هیچ قانونی نیست چه بسا که یك کلمه درظرف ربع قرن چند مرتبه مفهوم خود را درمیان یك ملت عوض کرده ومعانی مختلف یافته است. احیای کلمات مرده هم شاید کمتر ازاحیای اموات نباشد بنابراین آیا بهتر نیست که هرجا در نوشتجات خود محتاج باستعمال مفهوم **کولتور** گشتیم همان کلمهٔ **کولتور** را که در تمام السنهٔ لاتن مشترك است بکار بریم و ناگزیر نشویم که بجای کلمهٔ **کولتور** جملهٔ طویل «آن کلی که شامل علوم و عقاید وصنعت و اخلاقیات وقوانین و عادات وسایر محصولات فکر بشرعضواجتماع است» را همه جا بکار بریم؟

مثال دیگر: با ابهامی که در تمیز بین اصطلاحات زیر واختلاف بین آنها مشاهده میشود مسئلهٔ مشکل یافتن معادلهائی درفارسی برای آنها قابل توجه است (این اصطلاحات را بانگلیسی و هم بفرانسه مینویسیم)

نزدیکترین معادلی که در فارسی میتوان برای آن یافت	**اصطلاح لاتن :**
دولت	State، Etat
کشور	State، Etat
حکومت	Gouvernment
مملکت	Country، Pays، Contrée
جامعه	Society، Patrie، societé
جامعهٔ کوچکتر	Community، Communauté،
ملت	Nation

نکات ذیل درمورد اصطلاحات فوق قابل توجه است:

در استعمال هفت اصطلاح فوق ابهام موجود است و بهمین سبب در فارسی این اصطلاحات را غالباً بجای یکدیگر استعمال میکنند ویا هریك دراستعمال ازحدودتعریف خود بحدود تعریف دیگری تجاوزمیکند مثلا گاهی در اخبار بین‌المللی میگویند **دولت ایران** درفلان کنفرانس بین المللی شرکت کرد اینجا منظور دولت و ملت وتمام جامعهٔ ایران است ویا نمایندهٔ ایران بنمایندگی ازدولت وملت ایران. ولی گاهی صحبت از دولت وملت ازلحاظ بحث درروابط بین‌دولت وملت میشود دراینجا جامعه و کشورایران را بدو جزء (دولت و ملت) تقسیم کرده وبین ایندو اصطلاح فرق گذاشته ایم. و همچنین نسبت باستعمال اصطلاحات کشور ومملکت وحکومت وجامعه وملت این ابهامات واختلافات

موجود است . پس برای اینکه خواننده بمفاهیم هریك از این اصطلاحات که بتکرار درفلسفهٔ سیاسی ذکرمیشود پی برد تعریف هریك را باختصار میگوئیم .

State یا Etat (بفرانسه) که ازکلماتی است که بیش ازهراصطلاح درفلسفهٔ سیاسی مورد احتیاج است با کمال تأسف معادلی در فارسی ندارد و آنچه که بنظراین نگارنده میرسد شاید مجموع دو اصطلاح **دولت و کشور** را با یکدیگر بتوان معادل تقریبی این کلمه قرارداد . در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی کشور شامل دولت و ملت و هم شامل سرزمینی است که هر دو در آن سکونت دارند یعنی کلمهٔ کشور (که اخیراً آنرا در ایران بجای مملکت استعمال میکنند) مفهوم بالا را در دماغ ایجاد میکند و این همان مفهومی است که State دارد ولی کلمهٔ State راوقتی که یکنفرغربی میشنود علاوه برمفهوم فوق مفهوم دولت ومخصوصاً قدرت دولت بیشتر دردماغ وی مجسم میشود ودراستعمال کلمهٔ State بیشتر توجه فکر بهدولت است ومطمح نظر، همان دولت میباشد ولی درعین حال دولت را هم ازملت و از سرزمین سکونت ملت و دولت جدا نمیکند . این است مفهوم State . اما درفارسی اگر گفتند **کشور** چنان بنظرمیرسد که بیشتر توجه فکر بسرزمین سکونت جامعه است و کمتر توجه بدولت و ملت . بنابراین نویسنده هرجا که ذکر کلمهٔ State دراین کتاب لازم آمده خود را ناگزیر دید که غالباً دو اصطلاح **دولت و کشور** را توأماً بکار برد ودر بعضی موارد که فشار کلام روی دولت بوده است فقط اصطلاح **دولت** را بکار برد ودر بعضی موارد فقط اصطلاح **کشور** را بکاربرده است .

ازطرف دیگرموضوع تشخیص بین دو اصطلاح **دولت و حکومت** است . مطابق تعریف صحیح درفلسفهٔ سیاسی دولت یا Etat عبارت است ازمجموعهٔ دستگاهی که برجامعه حکومت میکند یعنی عبارت است ازحکومت وتمام سازمانهای حکومتی بانضمام کلیهٔ ابزار وآلات حکومت یعنی مؤسسات فرعی ومنضمات ومتفرعات دستگاه هیئت حاکمه اعم ازسازمانهای بازرگانی وفرهنگی و روابط خارجی دولت بدون استثناء چیزی ازآن . اما حکومت یا Gouvernment عبارت است از هیئتی از افراد که بر رأس این دستگاه قرار دارند و مقامهای حساس ومؤثر را دردست داشته ودستگاه دولت را میگردانند . اما درایران این دواصطلاح را بغلط بجای یکدیگر استعمال میکنند یعنی حکومت راعبارت میدانند ازتمام دستگاه ادارات دولتی ومؤسسات دولتی، ودولت یاهیئت دولت را عبارت میدانند از نخست وزیر ووزرای وی . مثلا میگویند «دولت رفت ودولت آمد - دولت ساقط شد یادولت تثبیت شد» یعنی فلان کابینهٔ مخصوص رفت وفلان کابینه آمد ودراین مورد نمیگویند «حکومت ساقط شد» بعضی اوقات هم دیده میشود که اصطلاحات را معکوس یعنی مطابق تعریف استعمال میکنند و این خود برای نویسندهٔ فلسفهٔ سیاسی مزید ابهام است . اما نویسنده سعی کرده است حتی الامکان دواصطلاح فوق را مطابق تعریف بکاربرد . ومطابق تعریف معلوم شد که در حقیقت **حکومت جزئی است از دولت و دولت جزئی است از کشور**

اما در اصطلاح Country که آنرا مملکت گفتیم بیشتر توجه بآب وخاک است ولی شامل ساکنین آن نیز میشود و کمتر نظر بدولت وقدرت دولت است .

اصطلاح Society که آنرا جامعه نامیدیم شامل ملت و دولت هر دو میشود ودر

استعمال این اصطلاح کمتر توجه بآب وخاك محل سکونت جامعه است .

اما دراستعمال اصطلاح Nation یاملت نظر بخودملت است نه‌دولت وحکومت، ودر حقیقت اصطلاح ملت درمقابل دولت یا حکومت استعمال میشود .

اصطلاح Community درفارسی معادل ندارد وما آنرا بجامعهٔ کوچك معنی کردیم. **سوسیته** یاجامعهٔ بزرك از **کمونوته**‌های کوچك مذهبی یا نژادی یا جغرافیائی تشکیل‌شده وچون معادلی برای کلمهٔ **کمونوته** درفارسی بنظر نمیرسید ناچار در مورد لزوم همان کلمهٔ **کمونوته** را بکار میبریم.

ازجملهٔ ابهاماتی که دراستعمال اصطلاحات فوق درفارسی وجود دارد استعمال کلمهٔ جامعه است بجای ملت . مثلا وقتیکه میگویند « دولت را جامعه بوجود آورده است » منظور این‌است که دولت را ملت‌بوجودآورده و در اینجا برای دولت موجودیتی را در خارج جامعه دردماغ تصویر کرده و قائل میشوند. اصطلاحات **مردم** ، **رعایا** و ملت نیز گاهی بیك مفهوم استعمال میشود .

دیگر از ابهامات موضوع استعمال دوکلمهٔ ملی ودولتی‌است . درکشورهای لاتن آنچه ازاراضی یا پارکها یا مدارس یا مؤسسات خیریه یاکارخانجات که بنمایندگی ملت دردست دولت وبتصرف دولت باشد ودولت آنرا اداره کند **ناسیونال** یا ملی میگویند و گاهی **پوبلیك** Public یعنی‌متعلق‌بعامه اصطلاح کنند درحالیکه در ایران چنین‌مؤسسات را دولتی گویند مانند مدارس دولتی وکارخانجات دولتی . امامدارسی‌را که‌درکشورهای لاتن متعلق بفردی ازافراد ملت است‌مدارس شخصی یاخصوصی گویند درحالیکه‌درایران چنین مدارس را مدارس ملی مینامند و استعمال این اصطلاح خطاست و دیگر اصطلاح **ناسیونالیسم** یا **ناسیونالیست** است که درفارسی‌معادل ندارد وهیچ‌چاره‌ئی بجزاستعمال همین‌اصطلاحات نیست . توضیح مطلب آنکه ناسیونالیسم درفلسفهٔ سیاسی‌یعنی اعتقادبوجود یك کشور مستقل که درامور داخلی و روابط خارجی خود آزاد باشد در برابر جهان و کشورهای‌دیگرجهان واگرآنرا بمسلك ملیت یا ملیون ترجمه نمائیم مقصودرا نمیرساند زیرا درفارسی **ملیون** یعنی‌آنها که‌طرفدار ملت وآزادی ومنافع وخیر مردم‌اند در برابر دولت ودرمقابل تعدی یا مداخلهٔ دولت ودر فارسی کمتر در استعمال این اصطلاح توجه بخارجیان است .

امثلهٔ دیگر : اصطلاح **ماتریالیسم** Matterialisme که در فارسی بمادیت ترجمه شده مفهومی که کلمهٔ مادیت در دماغ فارسی زبانان امروز ایجاد میکند‌کاملا با مفهوم اصلی**ماتریالیسم** مباینت‌دارد . درایران بهرکس‌نسبت مادی یا طرفدار مادیت یا مکتب مادی داده‌شود یعنی **پول پرست** یعنی کسیکه هیچ هدفی درجهان ندارد جز جمع کردن مال واندوختن ثروت ولوآنکه آن ثروت‌را بهرطریق نامشروع وخلاف اخلاق که باشد بدست آورد در حالیکه ماتریالیسم مفاهیم دیگری دارد که ممکن است مستلزم پول‌پرستی و ثروت پرستی هم نباشد بلکه مکتبی است فلسفی که شرح آن در متن کتاب بتفصیل خواهد آمد .

و همچنین اصطلاح (Reason , Raison) را که گاهی میتوان عقل و گاهی

استدلال و زمانی علت عقلی و سبب و دلیل معنی کرد و نیز تمیز اصطلاحات (Sagesse ، Wisdom و Raison) (خرد و عقل) و تمیز بین (Mind ، Esprit) و (Pensé ، Thougt) و (Idea ، Idée) وبافتن معادلهای صحیح آنها درفارسی خالی از اشکال نیست ، واصطلاح **ایدال** (Ideal ، Idéale) که بعضی آنرا بغایت آمال معنی کرده‌اند یك کلمهٔ فارسی معادل ندارد والبته ترجیح دارد که هرجا لازم شود همان کلمهٔ **ایدال** رابکار بریم نه غایت آمال یا منتهای آرزو . **ایدالیسم** رابعضی بمکتب خیال پرستی و بعضی بمعنویت ترجمه کرده‌اند. یوتوپیا ((Utopia ، Utopie) ورئالیته(Realité) و یوتوپیانیسم (Utopianisme) و رئالیسم (Realisme) دو مکتب متضاد است که اولی را بعضی مکتب **خیال پرستی** و دومی را مکتب **حقیقت پرستی** خوانده اند و این معانی شاید معادل و مفهوم صحیح در اصطلاح فوق نباشد و شاید اصطلاحات **واقعیات پرستی** برای **رئالیسم** بهتر باشد تا حقیقت‌پرستی . مظاهر هریك ازاین‌دو مکتب متعدداست وآنرا درتمام‌مراحل علوم ومراتب‌اموراجتماعی وسیاسی‌همه روزه‌میبینیم.

اینك بعضی از مظاهر این دو عقیده درجدول زیر اشاره میشود

مظاهر یوتوپیانیسم	مظاهر رئالیسم
خیال پرستی	واقعیت پرستی
اختیار	جبر
مرحلهٔ اولی یامرحلهٔ کودکی علوم‌سیاسی	مرحلهٔ ثانوی یا بلوغ علوم سیاسی
توجه بآینده	توجه بگذشته
روشن‌فکری‌وتوسعهٔ‌دماغ(انتلکتوال- مرد قریحه و فکر)	کوته‌فکری‌وتنگی‌دماغ-بورو کراسی
طرفدار تغییر و تحول	طرفدار حفظ وضع موجود (استاتس کوئو)
اتکاء بعلم	اتکاء به تجربه
رادیکال (افراطی)	محافظه‌کار (کنسرواتیو)
چپ و افراطی	راست و معتدل
متکی باخلاق (اتیکس)	متکی بسیاست (پلیتیك)
میخواهد جهانرا طبق نقشهٔ خود طرح و اداره کند	نقشهٔ خود را طبق واقعیات جهان تنظیم میکند
عقلیت (راسیونالیسم)	تجربی (امپری سیزم)

بعضی از فلاسفه مانند **ماکیاولی** و **باکون** و اکثر سیاستمداران انگلیس و در روسیه **لنین** و **سوردلف** و **استالین** طرفداران مکتب **رئالیسم** و بعضی از زمامداران مانند **ویلسن** رئیس جمهور آمریکا و در روسیه **بوخارین** و **کامنوف** و **رادخ** و **تروتسکی** **یوتاپیانیست** بوده‌اند .

در تشریح مظاهر هریك ازاین دو مکتب باصطلاحات متعددی برمیخوریم که با

معادل فارسی ندارد و یا یافتن معادل تقریبی آن مشکل است :

یوتیلیتاریانیسم ـ (مکتب سودجوئی) ـ **لیبرالیسم ـ لیبرال سوسیالیسم.**

سندیکالیسم ـ انترناسیونالیسم ـ اگنوستی سیزم ـ اسکالستی گیسم (مکتب تفسیر) ـ فابیانیسم ـ پوزی تی‌ویسم ـ پیوریتانیسم ـ او کازیونالیسم ـ رمانتی کیسم ـ کولکتیویسم ـ توتالیتاریانیسم ـ پلورالیسم ـ پراگماتیسم ـ اگزیستن سیالیسم ـ و بسیاری ازاصطلاحات دیگر نظیرآنها بهیچوجه معادل فارسی ندارند و مجاهده دروضع کلمات معادل برای این نوع‌اصطلاحات بیهوده‌است وبیشتر موجب ابهام واشکال علم‌میشود زیرا هریك ازاین‌اصطلاحات تعریف مخصوص وتاریخ معلوم دارد که‌آن تعریف وتاریخ ازهمان اصطلاح استنباط میشود نه ازکلمات موضوعهٔ جدید.

اصطلاح Sovereign ، Souverain را در فارسی غالباً بکلمهٔ مستقل و Sovereignty و Souverainetè را استقلال معنی میکنند درحالیکه این ترجمه درست معادل بااصل نیست. مفهوم‌آن واجد بودن حق حاکمیت مطلقه‌است **وساورین** (سوورن) درفلسفهٔ سیاسی غالباً بجای « زمامدار واجد حق حاکمیت مطلقه » استعمال میشود.

در استعمال معادل اصطلاحات Law و Loi و right و droit در فارسی نویسندهٔ فلسفهٔ سیاسی همیشه باابهام و اشکالی گیج کننده مواجه میشود که کجا کلمهٔ **حق** و کجا اصطلاح **حقوق** ودرچه مورد اصطلاح **قانون** را بکاربرد. مفهوم حق باحقوق، وحقوق باقانون در فارسی تفاوت بسیار دارد و نیز بعضی اوقات چنان تعریف این اصطلاحات بحدود یکدیگر تجاوز میکنند که تمیز و تفکیك‌آنها ازیکدیگر مشکل است. مثلا برای Natural law ، droit naturelle آیا بهتر است اصطلاح حقوق طبیعت را بکار بریم یا قانون طبیعت ؟

یافتن معادلهای کلمات Sensation و Toucher (Feeling) و Sentiment و Sentir (to feel) و emotion درفارسی بسیارمشکل وشاید غیرممکن باشد وبطوریکه ملاحظه میکنیم دربرابر کلیهٔ اصطلاحات فوق در فارسی تنهاکلمهٔ حسّ و احساسات رابکار میبرند.

Intelligence را یکی از نویسندگان معاصر به عقل و قوهٔ عقلی و دیگری به دراکه وهوش وذکاوت معنی کرده کدام یك صحیح است ؟

همان نویسنده درشرح فلسفهٔ هگل بجای سه اصطلاح دیالکتیك هگل یعنی **تز** Thèse و **آنتی‌تز** anti-thèse و **سنتز** synthèse اصطلاحاتی تازه بشرح زیر ازخود ساخته است : **برنهاده ـ برابرنهاده ـ هم‌نهاده** که نه‌مقصود را میرساند ونه ترکیبی شایسته بنظر میرسد ونه‌آنکه معلوم است که مأخذ وضع این‌سه اصطلاح‌چیست ؟ اصطلاح‌دیالکتیك dialectique راگاهی به**سلوك‌عقل** وزمانی به **روش‌سلوك‌عقلی** (که سه‌کلمه است)معنی کرده وبعضی‌اوقات تنها به‌ذکر کلمهٔ **روش** اکتفانموده که‌معمولا ترجمهٔ **متود** است. نویسندهٔ دیگری دیالکتیك را بکلمهٔ تحول‌معنی کرده و ماتریالیسم دیالکتیك را **مادیت تحولی** خوانده درحالیکه برای هیچ‌یك مأخذ صحیحی بدست نداده

وخواننده پس از ملاحظهٔ مقصود ازاین اصطلاح که درمتن این کتاب شرح داده شده است (رجوع شود به فصل سی ام) تصدیق خواهد کرد که درفلسفهٔ سیاسی بزبان فارسی هیچ چاره‌ئی بجز استعمال عین کلمهٔ دیالکتیك نیست .

همان نویسنده اصطلاح **ایده** Idée را گاهی **صورت** وگاهی **تصور** معنی کرده . inconscient را دریك جا به **بیخود** و در محل دیگر به **ناخوداگاه** ترجمه نموده. کلمهٔ اخیر ترکیب عجیبی است که هیچگاه شنیده نشده وبسیار به سامعه ثقیل میآید و بدعتی است درعلم اللغات فارسی که غیرقابل قبول بنظر میرسد. مقصود راهم بهیچوجه نمیرساند. ازطرف دیگر کلمهٔ بیخود دراصطلاح درزبان فارسی غالباً مرادف باپوچ وبیمعنی استعمال میشود واگر آن نویسندهٔ عالیقدر اصطلاح **ازخودبیخود** رابعنوان معادل کلمهٔ inconscient بکار میبرد شاید بهتر بود و عجب این است که همان نویسندهٔ محترم زمانی مقاله‌ئی در رد اصطلاحات ولغات جدیده موضوعهٔ فرهنگستان نگاشته و اقدامات فرهنگستان را مورد انتقاد قرار داده است . باز همان نویسنده برای اصطلاح ایدالیسم درچهار مورد دریك کتاب چهار معنی کرده بشرح زیر : **اصالت تصور - اصالت علم - اصالت معقول - اصالت عقل** ومعلوم نیست کدام را باید پذیرفت ؟

نکتهٔ دیگر که اکنون بخاطر رسید استعمال همان کلمهٔ **اصالت** است که اخیراً در ایران معمول گشته ونویسندگان درترجمهٔ اصطلاحات راجع بمکاتب فلسفی اصطلاحی را انتخاب نموده وکلمهٔ **اصالت** را ماقبل آن قرارمیدهند و گویا اصالت را بجای ism بکار میبرند مثلا بجای **پراگماتیسم** جملهٔ **فلسفهٔ اصالت عقل** وبجای **اگزیستانسیالیسم** جملهٔ **فلسفهٔ اصالت وجود** وبجای **راسیونالیسم** جملهٔ **فلسفهٔ اصالت عقل** را استعمال میکنند که هریك طولانی است ودر تحریر یك مقاله یا یك رساله یا یك کتاب که مکرر این اصطلاحات باید استعمال شود ذکر این ترجمه‌ها و معادلهای طولانی چند کلمه‌ئی بجز ایجاد خستگی برای دماغ طالب علم وغیر از ایجاد ابهام واشکال نتیجهٔ دیگر ندارد .

(اولا) چه‌ضرر دارد که‌همان کلمات اصلی را که جنبهٔ بین‌المللی وجهانی دارد و در تمام‌السنهٔ زنده بکارمیرود استعمال کنیم ودرهمه‌جا بگوئیم راسیونالیسم یا پراگماتیسم یا سوسیالیسم یاکمونیسم زیرا این کلمات درواقع حالت اسامی خاص را پیدا کرده وهریك معرف یك نوع مسلك سیاسی واجتماعی است که واضع آن ما نبوده‌ایم تا اصطلاحی معادل آن داشته باشیم. درجای دیگر بوجود آمده واین نام را بخود گرفته. هیچ دلیل منطقی و عقلی (جز تعصب بیجا) وجود ندارد که مجبور باشیم یك کلمه یا یك جملهٔ عجیب وترکیب غریب درفارسی معادل آنها بتراشیم وتازه‌سایر نویسندگان فارسی زبان‌هم آنرا نپذیرند ونتیجه این شود که هر نویسندهٔ فارسی‌زبان ازپیش خود معادلی‌جداگانه برای پراگماتیسم وضع کند وبدینطریق طلاب مکتب فلسفه و جوانان را درپیچ و خمهای معمای الفاظ ولغاظی گرفتار کرده دچار زحمتشان سازیم .

(ثانیاً) بفرض آنکه بخواهیم معادلهائی برای این نوع اصطلاحات پیدا کنیم دیگر افزودن کلمهٔ اصالت بدانها چه معنی دارد یعنی چه مانعی دارد که مثلا بجای اصطلاحات

پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم و راسیونالیسم بگوئیم فلسفهٔ عملی ـ فلسفهٔ وجودی ـ و فلسفهٔ عقلی .

مثال دیگر دواصطلاح **رآسیونال وایرسیونال** است که اولی را میتوان به کلمهٔ معقول ترجمه کرد ولی‌دومی‌را چنانچه بعضی‌ازنویسندگان کرده‌اند نمیتوان به‌غیر معقول یانامعقول‌ترجمه نمود وشایداستعمال‌کلمات عملی یاواقعی یاحقیقی بعنوان معادل ایرسیونال مناسب ترباشد چنانچه بعداً سبب این نکته را خواهیم دانست .

همان نویسندهٔ محترم درتحریرات خود درموارد مختلف صریحاً وباکمال وضوح اصطلاح Intuition رابه ده معنی استعمال کرده ودر همه جاهم‌کلمهٔ لاتن آنرا نگاشته که مورد ابهام نباشد وبعبارت دیگرده معادل درمواردمختلف برای این‌اصطلاح فلسفی بکار برده است بشرح زیر : **علم حضوری ـ وجدان ـ حدس ـ شهود ـ کشف اشراق ـ ادراك ـ الهام ـ درون‌بینی ـ جان‌بینی** وبطوریکه مشهوداست نویسندهٔ مزبور خود دچار ابهام واشکال بسیار گردیده‌ومعلوم است که بکار بردن ده معادل برای یك‌اصطلاح فلسفی‌چگونه شاگردان‌مکتب فلسفه راگیج وعاجز ازدرك مسائل عقلی میکند.

بازهمان نویسنده اصطلاح phenomen‌راگاهی به **حادثات** وزمانی به‌**عوارض ذات** ونویسندهٔ دیگری‌آنرا به‌کلمهٔ **نمود** ترجمه کرده است .

ونیزهمان‌نویسندهٔ‌محترم‌Subjectivisme‌را به‌**اصالت‌درون‌ذاتی** وObjectivisme را به **اصالت برون ذاتی** معنی کرده و در جای دیگر objectivité را به **عینیت و وجود عینی** ترجمه نموده واین‌معانی وضعی بهیچ وجه مقصودرا نمیرساند زیرا معنی اصطلاح اولی آن است که تنها فرد وفکرفرد وجود دارد ومافوق‌الطبیعه را منکر است واصطلاح دوم عکس آن است در حالیکه **معنی عینیت و وجود عینی** درست عکس مفهوم فلسفی objectivisme را میرساند .

معادل اصطلاح سیستم Système را که اکنون درزبان فارسی زیاد بکار میرود بعضی **دستگاه** و بعضی **سلسله** خوانده‌اند ودربعضی موارد آنرا **روش** گفته‌اند .

چند مثال فوق بدان سبب آورده شد تاثابت گردد که نویسندگان محترمی نیز که درصدد برآمده‌اند معادلهای فارسی برای اصطلاحات فلسفی غربی بیابند زحمت بیهوده برخود داده ونه تنهابه مقصود نرسیده اند بلکه موجب ابهام خوانندگان مقالات و تحریرات خود نیزشده‌اند وذکرهمین‌چند مثال شاید برای اثبات مقصودکافی باشد .

برای‌اثبات وجود اشکالات وکثرت ابهامات مربوط به‌اصطلاحات‌علوم باختری و بخصوص فلسفهٔ غرب شواهد بسیار وامثلهٔ بیشمارموجود است و شاید هرکلمه و اصطلاح فلسفهٔ سیاسی رادرنظرگیریم و بخواهیم معادل آنرا درفارسی بیابیم باهمین اشکالات و ابهامات‌مصادف‌میشویم. ازطرف‌دیگر کوشش‌وصرف‌وقت‌درکلمات‌والفاظ،دماغ‌را ازدرك معانی بازمیدارد وازفهم مسائل عقلی منحرف مینماید و از مقصود وهدف فلسفه که تعقل وتفکرودرك مفاهیم ومعانی‌است دورمیافتیم. وجوداین ابهامات وفقدان معادلهای شایسته برای اصطلاحات فلسفی هرکس را که دست به این مشکل زند دچار اشکالات بسیار

میکند و بالاخره اگر قصد خدمت و اضائهٔ افکار و نشر علم داشته باشد اولی و انسب آن داند که تعصبات بیهوده یا فضل فروشی را کنار گذاشته همان کلمات و اصطلاحات معمولهٔ بین‌المللی را بکار برد.

معهذا نویسندهٔ این سطور غالباً پس از ذکر اصطلاحات خارجی، ترجمه یا معادل و یا مفهوم تقریبی هر اصطلاح را که بنظر شایسته یا نزدیك بمقصود آمده نیز ذکر کرده و عین کلمهٔ لاتن آنرا هم به زبان فرانسه وهم بزبان انگلیسی در ذیل صفحات افزوده است. واما کلمات خارجی که در متن استعمال شده غالباً تلفظ فرانسوی آن بفارسی نوشته شده نه تلفظ انگلیسی آن. زیرا باوجود شیوع زبان انگلیسی در ایران در سنوات اخیر وتقلیل عدهٔ دانشجویان زبان فرانسه نظر بسابقه و عادت معمول در ایران و رواج کولتور فرانسه در ایران از آغاز مشروطیت تا کنون، اصطلاحات خارجی بیشتر بفرانسه تلفظ میشود تا انگلیسی و دلیل این مطلب آن است که فرهنك غربی در نیم قرن پیش ابتدا بوسیلهٔ معلمین فرانسوی و ایرانیان تحصیل کردهٔ درفرانسه و با زبان فرانسه به ایران آمده و بدین جهت کلمات خارجی که بزبان فارسی وارد شده غالباً تلفظ فرانسوی دارد و تمایل عمومی هم روی همین سابقه و عادت بر آن جاری شده‌است که کلمات خارجی را بفرانسه تلفظ کنند.

بهمین سبب نویسنده تبعیت از تمایلات عمومی نموده در متن کتاب کلمات خارجی را با تلفظ فرانسوی ذکر کرده ولی در ذیل همان صفحه علاوه بر کلمهٔ فرانسه کلمهٔ انگلیسی آنرا نیز با حروف لاتن افزوده زیرا اولا منابع کتب و مراجع فلسفهٔ سیاسی در زبان انگلیسی بمراتب بیشتر از زبان فرانسه است وثانیاً تعداد محصلین و طلاب زبان انگلیسی امروز در ایران بیشتر از زبان فرانسه میباشد و برای سهولت مراجعه به کتب مأخذ و مراجع باید اکثریت طالبان را در نظر گرفت.

بطوریکه اشاره شد سبب تکرار بعضی از تعریفات یا تکرار توضیح اصطلاحات و ذکر معنی آنها در هلالین (پرانتز) یا در ذیل صفحات همانا توجه به استقلال هر فصل است واگرچه متذکر شدیم که برای درك صحیح مطالب لازم است این کتاب از ابتدا مورد مطالعه قرار گیرد معهذا این نکته نیز در مد نظر بود که تا آنجا که ممکن است هر فصل طوری تحریر شود که خواننده‌ئی که مراجعه به فصول سابق نکرده باشد بتواند حداکثر استفاده را از آن بنماید و برای درك معنی و تعریف اصطلاحات دچار زحمت نشود.

در باب **اصطلاحات فلسفهٔ سیاسی** در خاتمهٔ جلد سوم کتاب فهرستی از تمام اصطلاحاتی که در هر سه مجلد آمده است بترتیب حروف الفبا اضافه شده تا شاید برای سهولت مراجعه کمکی به‌خوانندگان وطالبان این علم باشد. درهرحال نویسنده بهیچ روی مدعی نیست که کلمات انتخابی وی معادل کامل اصطلاحات فلسفهٔ سیاسی غربی ویا انتخاب وی احسن انتخاب باشد.



تقریظات

پس از انتشار چاپ اول مجلد اول این کتاب تقریظات متعدد درمطبوعات روز درمورد مجلد مزبور چاپ شد و همچنین تقریظات متعدد از طرف وزارت دربارشاهنشاهی و نخست وزیر وقت ووزارت فرهنگ واداره نگارش وهم از طرف عده ئی از رجال ودانشمندان درمورد مجلد مزبور واصل گردید که بعضی از آنها در مقدمهٔ مجلدات دوم وسوم چاپ اول کتاب بچاپ رسید. دراین چاپ بسبب احتراز از اطناب وتظاهر ازدرج کلیهٔ تقریظات وهم ازچاپ دیباچهٔ مفصلی که درچگونگی چاپ اول انتشاریافت صرف نظر شدو تنها بچاپ نامهٔ انتقادی دانشمند معظم آقای دکتر رضازادهٔ شفق و پاسخی که بدان نامه داده شده اسب بسبب اینکه بامقدمهٔ دوم این کتاب مربوط به اصطلاحات فلسفهٔ سیاسی ارتباط نزدیك دارد وبه‌بین توضیحات این مقدمه است اکتفامیشود .

نامهٔ انتقادی دانشمند و فیلسوف معظم آقای دکتر رضا زادهٔ شفق استاد محترم دانشگاه

طهران اول شهریورماه ۱۳۲۲

دوست دانشمند محترم آقای دکتر پازارگاد

دوست عزیز دانشمندم گرچه صحایفی از کتاب سودمند جنابعالی را درطی این مدت مطالعه واستفاده کرده بودم ولی بموجب تذکر تلفنی که فرمودید مقدمه ها را همین روزخواندم واینك باکوتاهی زمان وگرفتاری زیاد وعجله وشتاب که درکاراست ملاحظاتی بی ترتیب ومتفرقه بروجه ذیل اظهارمیدارم تابدانید که مقدمتین را بدقت مطالعه کردم .

(۱) تعریف وتقسیم فلسفه اززمان ارسطو شروع گردیده وهریك ازفلاسفه آن را نوعی تعریف وتصنیف کرده وتقسیماتی که حضرتعالی اتخاذ فرمودید یکی ازآنهاست ولی منحصر بیك طرح نیست .

(۲) چون درصفحهٔ ٤۲ فرموده اید مطابق فرانسوی کلمات انگلیسی و اصطلاحات دیگر رامیدهید که درفارسی بیشتر معمول است باید عرض کنم « Pattern » روانشناسی معادلش Modele نیست وبنظر بنده اصلا Pattern اصطلاح علمی نیست تاچه ماند به بین المللی بودنش .

– etendard درصفحهٔ ۸ معادل کلمه ومفهوم Standard نیست .

– صفحهٔ ۱٦ – از Causatian گویا مقصود Causalité باشد .

Intellectuelle تاصفت مؤنث نباشد و تنها نوشته شود یك l درآخر کلمه کافی است .

– صفحهٔ ۱۸ – اگر منظور اصطلاحات باملاء فرانسوی است باید Despotism نوشته شود .

ـ صفحهٔ ۲۹ بحکم همان قاعدهٔ خودتان « **فاناتی کیسم** » درست نیست **فاناتیسم** درست است روی همان اصل باید utopisme بفرمائید نه « **یوتوپیانیسم** » الخ ....

(۳) « فلسفهٔ مذهبی » باتعریفی که فرمودید نمیسازد باید گفت **فلسفهٔ مذهب** یا فلسفهٔ دین .

(٤) – بالفرض هم آوردن اصطلاحات بین المللی علمی درمتن فارسی صحیح باشد آوردن « **کد** » (صفحهٔ ۱٤) بجای قانون چه لزومی دارد . از همین قبیل است کلمهٔ « **نمنکلاتور** » (صفحهٔ ۳۲) که همان **تسمیه** ویا **نامگذاری** کافیست و ابداً احتیاجی بفرانسوی یاانگلیسی نیست .

(۵) – درباب فرهنگستان باید عرض کنم یکی دونفر کم سواد مانند بنده ویکی دونفرخام درآن جابودند ومبالغه‌ها و افراطهائی مانند **گوشه** ، **دو پهلو وسه پهلو** ازآنان بوده ولی ازطرف دیگر دانشمندان و استادان فارسی نظیر مرحومین فروعی و حاج سید نصرالله ومیرزامحمدخان قزوینی وهمائی وبهمنیاروبدیع الزمان ومیرزاعبدالعظیم

قریب ومرحوم رهنما و نظایر آنان عضویت داشتند والحق اصطلاحات مفید خوبی هم مانند شهربانی و شهرداری ونظایر آن جمع یا وضع شد خود این آقایان هم در باب کلمات بین المللی وعلمی مانند پست وتلگراف ورادیو وامثال آن بانظرحضرتعالی موافق بودند ولی ازافراط ومبالغه مانند استعمال همان کلمهٔ **گارسن** که خودتان فرمودید توحش داشتند.

(٦) - دربقیهٔ مشکلات عبارتی واصطلاحی که در باب بعضی اصطلاحات سیاسی و فلسفی درصحیفه های ٣٤ تا ٤١ توضیح فرمودید ازلحاظ اصول کلی باآن دوست دانشمند همعقیده هستم و باید فکری کرد وراهی جست .

... درخاتمه کامیابی دوست عزیزم راازخداوند خواهانم .

مخلص **شفق**



پاسخ بنامهٔ دانشمند وفیلسوف معظم آقای دکتررضا زادهٔ شفق

تهران بتاریخ ٣١ شهریور ١٣٣٣

دانشمند وفیلسوف معظم ودوست محترم جناب آقای دکترشفق استاد مفخم دانشگاه مرقومهٔ انتقادی آن حضرت بتاریخ اول شهریور ماه ١٣٣٣ که بوسیلهٔ کتابخانهٔ اقبال ارسال فرموده بودید ازبی اقبالی امروز بتاریخ ٣١ شهریورماه بدستم رسید. از آینکه اثراین ناچیزرا مورد توجه وانتقاد قرارداده‌اید بسیار مسرور وسپاسگذارم چه تاانتقاد وخرده گیری درتحقیقات علمی درمیان نباشد ترقی و اصلاح حاصل نمتشود ورفع نقائص نمیگردد . این نحوهٔ انتقاد وخرده گیری رانسبت به‌آثار ناچیزخود آنهم ازطرف شخص فیلسوف ودانشمندی مانند آن حضرت بمنزلهٔ بهترین تشویق زحمات خودمیشمارم.

چند فقره ازتذکرات اصلاحی راتأئید وتصدیق میکنم وچند سهو ازهمین نوع در کتاب دیده میشود که آنرا طبق معمول بگردن حروفچین ومطبعه نمیگذارم وآنرا ناشی ازعدم دقت وتوجه خود دراستنساخ ازنسخهٔ خطی اولیه که برای چاپخانه فرستاده میشد میدانم که ازقلم دررفته وتعجیل درکارموجب آن گردیده ولی درموردچند فقره ازآنچه که مرقوم فرموده‌اید باتقدیم عرض معذرت بسیاراجازه میخواهم کـه تنها برسبیل تبیین وتوضیح (نه رد عقیدهٔ آن دانشمند) نکاتی را ذیلا باستحضار خاطر آن دوست‌دانشمند وقدیم برسانم .

(۱) ـدرباب‌تقسیم فلسفه این‌بنده هیچگاه مدعی نشده‌ام که تقسیم فلسفه‌منحصراست بهمان‌نوعی که درمقدمهٔ اول‌اشاره شده . اصولا درباب تقسیم‌فلسفه‌درادواروعهود گذشته درمقدمهٔ مزبورصحبتی بمیان نیامده بلکه اشاره هم شده است که فلاسفهٔ قدیم‌یونان‌کلیهٔ علوم ریاضی وطبیعی ومتافیزیك راهم جزء فلسفه میدانستند . مزید براینکه درمتن‌کتاب هم دربسیاری ازفصول بموضوع تقسیم فلسفه درعهود مختلف اشاره شده‌است.

(۲) : اصطلاح Pattern در روانشناسی باختری امروز و هـم در سوسیولوژی

بخصوص در کشورهای متحدهٔ امریکا بسیار متداول و رایج است بطوریکه در یك کتاب چهارصد صفحه‌ئی روانشناسی بزبان انگلیسی غالباً درهر صفحه چند بار این اصطلاح بکاررفته.

– بدیهی است که کثرت استعمال در کتب علمی کلمات غیرعلمی راوارد اصطلاحات علمی میکند.

صفحهٔ ۸ – ایراد وارداست واشتباه شده برای معادل فرانسه اصطلاح **Standard** که انگلیسی‌است باید **étalon** بکاررفته باشد. (درچاپ دوم تصحیح شده)

– صفحهٔ ۱٦ **Causation** معادل‌فرانسه **Causation** انگلیسی‌است و **Causalitè** فرانسه‌معادل **Causality** انگلیسی‌است (رجوع شود به دیکسیونر انگلسی بفرانسه و فرانسه بانگلیسی **Casell** قسمت دوم – صفحهٔ ٤٨ ستون‌اول سطور ٣٦ تا ٣٩

صفحهٔ ١٦ راجع به **Intellectuel** ایراد وارد و(**le**) درآخر کلمه زائداست (در چاپ دوم تصحیح شده)

صفحهٔ ١٨– **despotisme** صحیح است ومعادل فرانسه کلمهٔ **despotism** انگلیسی است (رجوع شود به دیکسیونر مزبورقسمت دوم صفحهٔ ٨٩ ستون‌اول‌سطور١٢و١٣)

صفحهٔ ٢٩ درذیل صفحهٔ ٢٩ هم کلمهٔ **Fanatisme** فرانسه وهم **Fanaticism** انگلیسی ثبت شده

(٣) – همانطور که اصطلاحات « فلسفهٔ سیاسی » وفلسفهٔ اخلاقی و فلسفهٔ علمی و فلسفهٔ اقتصادی درست است دلیلی ندارد که اصطلاح «**فلسفهٔ مذهبی**» نادرست باشد.

بنظراین ناچیزسبب آنکه اصطلاحات (فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ اجتماعی و و.....) معمول شده واصطلاحات (فلسفهٔ سیاست وفلسفهٔ اجتماع وفلسفهٔ اخلاق‌و.....)معمول نگشته آن است که مفهوم این دو دسته اصطلاحات یکی نیست مثلا اگربجای **فلسفهٔ سیاسی** بگوئیم **فلسفهٔ سیاست** بیم آن میرود که درذهن شنونده چنین خطور کند که مقصود بحث درسبب ظهوریاسبب وجود «**سیاست**» است وبس ودراینصورت‌خودرا محصور ومحدود کرده‌ایم به بحث درمسئلهٔ خاص یعنی « **سیاست** » که دراصطلاح معمول جزئی ازمسائل سیاسی محسوب میگردد. ولی هنگامیکه میگوئیم «**فلسفهٔ سیاسی**» مقصود بحث‌درکلیهٔ مسائل مربوط باموزسیاسی است که **سیاست**هم جزئی ازآن‌است چنانچه درزبان‌انگلیسی هم‌این‌علم‌را **Political Philosophy** اصطلاح کنند نه **Philosophy of Politics** که مفهوم ومعنی آن مانند آنچه که دربارهٔ **فلسفهٔ سیاست**اشاره شدبامفهوم‌فلسفهٔ‌سیاسی فرق دارد. بنظراین بنده همین مطلب درمورد **فلسفهٔ مذهب‌وفلسفهٔ مذهبی**هم‌صادق است. ازشنیدن‌اصطلاح **فلسفهٔ مذهب** بلافاصله در ذهن شنونده چنین خطور میکند که منظوربحث درمنشاء وریشهٔ مذهب یاسبب لزوم و وجود آن است بطورکلی. درحالیکه فلسفهٔ مذهبی میرساند که مقصود بحث درکلیهٔ مسائل مربوط به مذهب است ونیز حاوی تاریخچهٔ کلیهٔ‌مذاهب‌عالم‌خواهدبود ومعادل‌انگلیسی آنهم **Religious Philosophy**است.

مثلا درلزوم مذهب بحث شود. امادر **فلسفهٔ مذهبی** یادینی **الزامی** بنظرمیرسد که‌از تمام مذاهب حیه وعهد قدیم وجدید سخن بمیان آید.

در **فلسفهٔ مذهب** الزامی نیست که ازتمام مذاهب بحث بمیان آید وکافی است که تنها

(۴) - صفحهٔ ١٤ : اصطلاح **کد** قانون گویا غیراز اصطلاح **قانون** باشد. کدبمعنی مجمع‌القوانین ومجموعهٔ قوانین‌است بحالت تنظیم یافته وفصل‌بندی‌شده وطبقه‌بندی شده.

صفحهٔ ٣٢ : دراین‌صفحه همان‌اصطلاح **تسمیهٔ اجسام شیمیائی** درمتن بکار رفته وتنها برای توضیح بین‌الهلالین کلمهٔ (نمنکلاطور) هم افزوده شده‌تامقصودرا بهتر برساند ومقصود نگارنده آن نبوده است که بایدکلمهٔ نمنکلاطور بجای تسمیهٔ اجسام بکاررود.

(۵) - **درمورد فرهنگستان** ولغات موضوعهٔ آن که درمقدمهٔ دوم اشاره رفته قصد این ناچیزجسارت بساحت مقدس اعضاء دانشمندان‌مؤسسه نبوده‌بلکه نظرهمان‌بوده است که آن دانشمند محترم هم اشاره فرموده‌اید. بدیهی‌است که ازاختلاط پخته وخام غذای مطبوعی بدست نمیآید و «درنیابد حال پخته هیچ خام»

(٦) - دراین قسمت که نظراین بیمقداررا تأیید فرموده‌ایدتشکرمیکنم واین‌ناچیز بهمان عقیده که درمقدمهٔ دوم جلد اول ذکرشده است باقی هستم که بایدهمان‌اصطلاحات فلسفی باختری‌رابکاربرد ومجاهده دریافتن معادل فارسی آن‌کلمات بیهوده‌وموجب‌اتلاف عمراست. فایدهٔ محسوسی هم ندارد وضرورتی منطقی‌هم برای تغییر آنها بنظر نمیرسد مزید براینکه مسلماً اکثرازآنهامعادل فارسی ندارد زیرا وضع آن‌کلمات‌نتیجهٔ‌جریانات تاریخی دیگرو تابع تاریخ مغرب زمین است وارتباطی به شرق نداشته است.

معهذا این ناچیز درنظردارم که درخلال چاپ جلد دوم کتاب فهرست‌کلماتی راکه بنظررسد درفارسی بتوان معادلی برای آنها یافت خدمت آن دانشمند محترم بفرستم و استمداد کنم تااگرکلماتی‌شایسته درفارسی معادل باآن‌کلمات بنظرتان‌رسد مرقوم‌وارسال فرمائید تادرمتن یاحاشیهٔ‌کتاب‌بنام خودآنحضرت ذکرگردد ویابصورت‌فهرستی‌جداگانه ضمیمهٔ‌کتاب‌چاپ شود.

درپایان، تشکرات قلبی خودرا از توجه مخصوص آن دوست دانشمند معظم تجدید میکنم.

ارادتمند بهاءالدین پازارگاد

کتاب اوّل

عهد فرضیهٔ دولت سیته

از قرن ششم تا قرن سوم قبل از میلاد

وحکومت باافکار معاصر جهان، معاصر وجامعهٔ معمائی امروز یکسان نیست وغالباً متفاوت است البته دربعضی موارد تشابهی نیزبین آن اجتماع وجامعهٔ امروز وجود دارد .

ولی بطورکلی دستگاه اخلاقی و مقایسات اخلاقی که حیات سیاسی مردم آنزمان برآن استوار بوده وباآن مقیاسات سنجش وانتقادمیشده با مقیاسات اخلاقی معمولهٔامروز فرق بسیار دارد . از این روی نیز لازم میآیدکه برای درك فلسفهٔ آنـان ابتدا جامعهٔ زمان ایشان واوضاع سیاسی واجتماعی واقتصادی آنزمان را درکشور یونان بشناسیم و بخصوص آشنائی با حکومت آتن حائز اهمیت است زیراآتن پایتخت یونان و نمونهٔاعلی و افضل تمدن یونانی بوده وفلاسفهٔ سیاسی و اجتماعی یونان درکتب و مقالات وبیانات خود همیشه شهرآتن را در مدنظر داشته‌اند .

طبقات اجتماعی

دولت سیتهٔ قدیم با مقایسه نسبت به کشورهای امروز جهان از لحاظ مساحت و جمعیت خیلی کوچك بوده . شهر آتن ناحیه‌ئی راکه‌درحدود ۸۰۰میل مربع مساحت داشته است اداره میکرد و جمعیت آتن درحدود سیصد هزار نفر یا قدری متجاوز از آن بود . دولتی که این شهر و سایر نقاط یونان را اداره میکرد نمونهٔ اعلای دولت سیته بود و روش آندولت در سایر ایالات یونان کم وبیش معمول بوده است .

در یونان قدیم مردم به‌سه‌طبقه تقسیم شده یعنی سه‌طبقهٔ اجتماعی وجود داشته که‌هم از لحاظ سیاسی وهم از لحاظ حقوقی وقانونی از یکدیگر متمایز بوده‌اند بشرح زیر :

(اول) طبقهٔ غلامان ـ که در قشر تحتانی جامعه قرار گرفته بودند . غلامی در آنزمان در دنیا رواج بوده . یك ثلث جمعیت شهر آتن را غـلامان تشکیل میداده‌اند . غلامان از لحاظ رتبهٔ اقتصادی در حکم مزدبگیرها و کارگران امروز بوده‌اند . با این فرق که فاقدحقوق سیاسی بودند . وجود دستگاه غلامی در تئوری سیاسی یونان قدیم قدرمسلم بوده‌است، همانطور که امروز دراکثر کشورهای جهان دوطبقهٔ کارفرماوکارگر وجود دارد و روابط آندوطبقه از رسوم مسلم ومعمول شمرده میشود، یعنی‌هنوزدر اکثر ممالك مردود شمرده نشده و تنها درکشورهای کمونیسم طبق فلسفهٔ جدید مارکسیسم آنرا ظاهرآمردودمیدانند . درباب وجود طبقهٔ غلامان قدیم بطوریکه از نوشتجات‌یونانی مشهود است بعضی اوقات نسبت به‌وجود آن ابراز تأسف شده و انتقاد بعمل آمده ولی بعضی اوقات بر عکس وجود آن از ضروریات شمرده شده است . مقصود این است که انتقاد نسبت بوجود سیستم غلامی نیز بعمل میآمد همانطور که امـروز در کشور های دموکراسی از طرف بعضی نویسندگان و اشخاص نسبت به وضعیت طبقهٔ کارگر دلسوزی میشود . چیزی که هست کثرت تعداد طبقهٔ غلامان در یونان قدیم سبب شده است که بعضی ازمورخین ازمتاخرین دراین باب مبالغه کنند تا بحدی که افسانه‌ئی بوجود آورده وبعضی نوشته‌اند که اتباع دولت سیته تشکیل یك طبقهٔ اجتماعی راحت‌طلب ومفتخوار داده ولذا فلسفهٔ‌سیاسی ایشان فلسفه‌ئی بود که برای رفاه این‌طبقهٔ راحت‌طلب و معاف ازکاروزحمت

ایجاد شده بود. اما حقیقت امرچنین نیست و تعداد افراد راحت‌طلب ومعاف ازکار بسیار قلیل ودر مقایسه‌شاید کمتر از اکثر جامعه‌های امروزی جهان بوده است زیرامردم یونان مردمی ثروتمند وغنی نبوده واز لحاظ اقتصادی زندگی وسیعی نداشتند. البته بطورکلی ساعات فراغت‌وبیکاری‌مردم‌آنزمان بیشتر ازساعات فراغت مردم این‌دوره بوده‌زیرا‌سطح زندگی آنها پائین‌تر از مردم امروز و مردم یونان قانع بمقدار قلیل وسائل زندگی بودند وچون مصرف ایشان بالطبع قلیل بوده و احتیاج به تولید زیاد نداشته‌اند زندگی مردم‌آتن خیلی ساده بود وچنان زندگی برای یك‌نفر اروپائی یا آمریکائی امروزمسلماً غیر قابل تحمل وتصور است. اکثریت‌مردم‌آتن به شغل تجارت یاصنعت یافلاحت اشتغال داشته‌اند وراه دیگری برای‌زندگی وجود نداشته درنتیجه، فعالیت‌های سیاسی‌ایشان در موقع فراغت ازکسب وکار انجام میگرفته.

ارسطو معتقد بود که باید کارهای دستی و بدنی را عموماً غلامان انجام دهند تا اتباع آتن فرصت‌کافی برای حل مسائل سیاسی و بحث‌های سیاسی داشته باشند و تمام وقت خودرا وقف خدمات سیاسی نمایند. این‌نکته‌ایدال ارسطو بوده ومفهومش آن نیست که‌چنین حالتی در یونان وجود داشته بلکه ارسطوطالب تغییر وضعیت بوده وبرای‌اصلاح اوضاع سیاسی این پیشنهاد را مینماید. صحیح است که‌دربعضی از ایالات اریستوکراتیک (اشرافی) یونان طبقهٔ حاکمه را مالکین اراضی تشکیل میدادند ولی مسلماً اشتباه است که تصور کنیم مردم‌آتن ازکارهای بدنی ودستی اجتناب میکرده‌اند.

(دوم) طبقهٔ خارجیان ـ که آنها را **متیك** (۱) میگفتند. در شهر بازرگانی مانندآتن تعداد این‌طبقه نیز بالنسبه زیاد بوده وغالباً مقیم آتن بوده‌اند. دریونان‌قدیم تابعیت قانونی معمول‌نبوده و این طبقه و اولادآنها ولو اینکه سالها مقیم یونان بودند نسلا بعدنسل **متیك** یااجنبی‌شمرده میشدند مگرآنکه‌برحسب اتفاق دراثرغفلت مأمورین وتسامح متصدیان، ازحقوق تابعیت‌استفاده کنند. این طبقه‌مانند‌اتباع اصلی‌آتن‌**مرد آزاد** نامیده شده همچون غلامان مجبور به توطن وانجام‌کار اجباری نبودند، آزادی داشتند ومیتوانستند ازآتن خارج شوندو از لحاظ اجتماعی مورد تبعیض واقع‌نمیشدند ولی‌مانند غلامان ازشرکت در امور سیاسی شهر ممنوع بودند.

(سوم) طبقهٔ اتباع (۲) که عبارت بودند از اتباع و اعضاء اصلی جامعه و حق داشتند که در تمام شئون‌حیات سیاسی جامعه شریك ودخیل باشند. این‌حق باتولد درهر شهری بشخص متولدشدهٔ از این طبقه ونسبت‌بمردم همان شهر تعلق میگرفت وهریونانی تبعهٔ شهری شمرده میشد که والدین او درآن شهر زندگی کرده بودند و تبعهٔ شهر دیگر شمرده نمیشد. تابعیت یونان‌را باید به عضویت جامعهٔ یونانی تعریف نمود و مفهوم آن چنان بوده‌است که هرعضو جامعه یا تبعهٔ یونان حداقل سهمی در فعالیتهای سیاسی‌وحق شرکت در امور عامه را دارد. حداقل این‌حقوق عبارت بود ازشرکت درجلساتی موسوم به **جلسهٔ شهر** یا **انجمن شهر** ونیز حق تحصیل یك‌پست دولتی. افراداین‌طبقه‌درحقیقت

Citoyen , Citizen - ۲ Mètéques , Metics - ۱

انتخاب آنکه هر محله عده ئی کاندید بنا بنسبت جمعیت تقریبی خود انتخاب میکرد . بعد بین ایشان قرعه میکشیدند و نمایندگان خود را معلوم میکردند . سپس مصادر امور از میان هشت عمومی نمایندگان انتخاب میشدند (مقایسه شود با طرز انتخاب قضات ودادستان وحکام وشهرداردرشهرها وایالات کشورهای متحدهٔ آمریکا) یونانیان قدیم طریقهٔ قرعه را بهترین طریقهٔ دموکراسی وحکومت نمایندگی میشمردند زیرا معتقد بودند بدینوسیله بهرفردی ازافراد فرصت نمایندگی وخدمت وهم فرصت حکومت داده میشد. تنها انتخاب ده ژنرال ازقاعدهٔ قرعه مستثنی بوده وبطریقهٔ انتخاب مستقیم انجام میشود. این ژنرالها فرماندهان سپاه بودند و تجدید انتخاب بر خلاف سایر پستهای دولتی دربارهٔ ایشان معمول بود، بدینمعنی که ممکن بود آنها را دوباره بهمان سمت سابق انتخاب نمود . این ژنرالها دردورهٔ امپراطوری درسیاست خارجی مؤثر ودر شوری ومجمع نیز نفوذ یافتند لهذا پستهای ایشان تنها پستهای نظامی نبوده بلکه پستهای مهم سیاسی نیزشمرده میشد. پریکلس یکی از این ژنرالها بود و موقعیت وی شبیه موقعیت نخست وزیران امروز بوده است . این ژنرالها تا هنگامی که مجمع را با خود همراه داشتند موفق بودند وگرنه ساقط میشدند .

در ایالات اشرافی یونانی مانند اسپارت که دارای رژیم اریستوکراتیك بودند بجای شوری مجلس سنا وجود داشت که ازاشخاص مسن تشکیل میشد واعضای آن برای مدت‌عمر انتخاب میشدند . این مجلس مسئول مجلس عمومی نبود : اعضاءآن بایدازنسل طبقهٔ حاکمه باشند لذا با شورای آتن که اعضاءآن باآراء عامه انتخاب میشدند اختلاف داشت . شورای پانصد نفری آتن حکم کمیتهٔ مجریه را نسبت بمجلس مقننه (مجمع‌عمومی) داشت .کارحقیقی حکومت دراین کمیته تمرکزداشت‌وچون عدهٔ پانصد نفری برای شورو مشاوره زیاد بود هریك ازده طایفهٔ آتن پنجاه نفررا ازمیان خود انتخاب کرده و هریك ازاین پنجاه نفردرمدت یك عشرازسال حکومت میکردند وبدینطریق‌تعداد اعضاء شورا ازپانصد نفر به پنجاه نفرتقلیل یافته وشورای پنجاه نفری تصمیم درامورمیگرفت. علاوه برپنجاه نفر که ازهرطایفه انتخاب میشد، ازهرطایفه یکنفردیگرهم انتخاب شده بعنوان مشاور درجلسهٔ پنجاه نفری شرکت میکرد و بدینطریق جلسه ازشصت نفرتشکیل میشد . رئیس شوری بحکم قرعه از میان پنجاه نفر فقط برای مدت یکروز انتخاب میشد وهیچ فردآتنی نمیتوانست در مدت عمرخویش بیش ازیکروزریاست شوری راعهده‌دارباشد .

مجمع عمومی فقط درباب پیشنهاد های شوری مذاکره و مشورت مینمود لذا در آغازدموکراسی آتن شوری دراخذ تصمیمات اهمیت داشت ولی بعدها قدرت شوری‌تقلیل یافته تنها موضوعات‌را بمجمع میفرستاد. معهذا شوری حکم کمیتهٔ مجریه‌را داشت ومجمع عمومی‌حکم قوهٔ مقننه را . سفرای خارجه فقط بوسیلهٔ شوری بامردم ارتباط می گرفتند.

کلانتران کاملا تحت کنترل شوری بودند . شوری علاوه بر وظیفهٔ مجریه وظیفهٔ قضائیه را نیزتاحدی انجام میداد زیرا مانند یك مجمع قضائی حکم حبس یااعدام اتباع‌را صادر مینمود وهم گاهی این نوع مسائل را به محاکم ارجاع میکرد . شوری‌مالیهٔ کشور

سازمان حکومت آتن در زمان افلاطون

مردم (یعنی هیئت اتباع آتن)

انتخاب مستقیم

انتخاب غیر مستقیم

انتخاب غیر مستقیم

نمایندگی مستقیم

انتخاب مستقیم باحق تجدید انتخاب

نمایندگی غیر مستقیم

هیئت اجرائیه

شورای پانصد نفری

درهرعشر ازسال تنها پنجاه نفر ازعدهٔفوق حکومت میکردند وهرروز بحکم قرعه یك نفروتنها یك نوبت درهمهٔعمر ریاست شوری را عهده‌دار بود. این شوری حق قضاوت هم داشت وهم وظیفهٔ مجلس علیا(سنا) را عهده‌دار بود

هیئت مقننه

مجمع عمومی

(اکلیزیا)

هیئت قضائیه

محکمهٔ قضائی عالی

(مرکب از ۵۰۱ نفر ژوری) این هیئت تا درجه‌ئی نیز واجد قدرت مقننه بود یعنی میتوانست سه شعبهٔ قوهٔ اجرائیه وهم قانون را نظارت نماید.

سایر مأمورین رسمی دولت وادارات کشوری

کلانتران

ده ژنرال

فرماندهان نیروی زمینی و دریائی

سلب شرافت در پیش چشم ایشان مجسم بود، آنها که اگروقتی در یك واقعه موفق نشده و بمقصود نمیرسیدند هرگز تقوای خویش را نسبت بکشور خود از دست نمیدادند بلکه داوطلبانه حیات خودرا بعنوان بهترین هدیه‌ئی که قابل تقدیم در یك جشن وضیافت بزرگ باشد بکشورخویش تقدیم مینمودند»

مفهوم **تابعیت کشور** در نظر مردم آتن عبارت بوده است ازشرکت دربزرگترین افتخارات مردم آتن که بزرگی خودرا در بزرگی آتن میدیده ومیگفتند درنزدانسان عاقل و فهیم چه چیز میتواند براین موهبت ترجیح داشته باشد . در مقایسهٔ اموال و خانوادهٔ خود با شهر آتن و جامعهٔ آتنی البته آتن را بر اموال و خانوادهٔ خود ترجیح میدادند یعنی نفع جامعه‌را مقدم برنفع خویشتن میشمردند. درنظرایشان منظور ازتشکیل خانواده وکسب مال آن بود که سهمی مؤثر دردستگاه جامعه وحیات اجتماعی داشته باشند، جامعه یاشهررا مافوق همه‌چیز میدانستند ومافوق افراد، زیرا درنظر ایشان آنچه که بافراد ارزش میداد جامعه بود (درفلسفهٔ سیاسی یونان هرجا گفته‌شود شهر، منظورجامعهٔ مقیم شهراست.)

تمدن امروزه و اجتماع جدید بواسطهٔ کثرت جمعیت و مشکلات دیگر هیچگاه نمیتواند آن احساسات و ایدالهای حیات سیاسی یونان را درمردم امروز ایجاد نماید. تأمین وسایل حیات وزندگی مردم درآن دوره بیش از آنچه امروز زندگی مردم باکار دولتها بستگی دارد بستگی با دولت آتن داشت .

بقول ارسطو قانون اساسی شهر آتن عبارت است از دستور روش زندگی ویکنوع طریقهٔ زندگی است نه یك دستگاه اجزاء حقوقی و قانونی (لگال) ، و هدف اساسی تئوری یافلسفهٔ سیاسی وفق دادن وهم آهنگ ساختن اجزاء این حیات عمومی است بایکدیگر. تئوری شهرودولت سیته برای یونان عبارت بوده‌است ازاخلاق وسوسیولوژی(علم الاجتماع) واقتصاد وسیاست. تمام این ابداعات ازقبیل زیاد بودن عده واعضاء شوری ها و محاکم وبکاربردن قرعه در انتخابات وغیره همه برای این بوده‌است که اتباع آتن سهم بیشتری دراداره‌ٔ امور حکومت داشته باشند وحکومت در حقیقت دموکراسی بود زیرا در دست چندنفرمعدود نبود. ارسطو آمار واستاتیستیکی تهیه کرده ومعلوم نموده است که درهر سال ازهر شش نفر آتنی یکنفر در ادارهٔ امور حکومت کشوری شرکت میکند.

این نکته که‌چگونه افرادمنافع شخصی ومصالح شخصی‌را بامصالح ومنافع اجتماعی وفق دهند نیزمورد توجه وبحث و تحقیق بوده وسبب تأکید درشرکت درامور اجتماعی وترتیب مؤسسات سیاسی بنحویکه‌افراد حداکثرفرصت را برای شرکت درحکومت‌داشته باشند این بوده است که مردم کار اجتماعی را بگردن مأمورین دولت نگذارند و خود شانه اززیربارمسئولیت اجتماعی خالی نکنند چنانچه پریکلس درهمان نطق خود گوید :

« هیچ فردآتنی ازشرکت درامور دولت وکشورغفلت نمیورزد زیرا هر آتنی از خانوادهٔ خود توجه میکند. وحتی آنان که شغلشان معامله است تا حدی ازسیاست وپلیتیك اطلاع دارند . **هر آتنی که درسیاست شرکت نمیکند و علاقه بشرکت درامور اجتماعی ندارد در نظرما عضو بیفایده و بی خاصیت اجتماع تلقی میشود**

نه عضو بی ضرر . و اگر می بینید که عده معدودی از ما صاحب دماغ ابتکاری هستند باید نیز بدانید که همهٔ ما مردم آتن نسبت بسیاست و خط مشی حکومت خوب قضاوت می کنیم و آنرا خوب تشخیص میدهیم » .

در نزد آتنی های زمان پریکلس صرف تمام وقت بامور معاملات یا صنعت ، و عدم شرکت درکارهای عامه و امور شهروسیاست دولت انحراف بزرگی از خط مشی صحیح شمرده میشد . صنایع آتن بخصوص ساختن ظروف سفالی و ساختن اسلحه دریونان قدیم بحد اعلای ترقی رسیده بود معهذا صنعتگران آن زمان چنانچه اتفاق میافتاد که چندی اوقاتشان تمام صرف کارهای صنعتی میشد ووقت شرکت در امور شهر را پیدا نمیکردند ناراضی شده و روح ایشان بر ضد چنان زندگی طغیان میکرد . در مقابل چنین رسمی بالطبع احدی بنام اختلاف درجهٔ تمول یا رتبه یا شأن یا خانواده ونژاد ممنوع ازشرکت درامور دولتی نبود چنانچه پریکلس گوید :

« تصاحب پستهای دولتی بمنزلهٔ اعطاء یك امتیاز نیست بلکه مزد لیاقت است و هرکس که بروزلیاقت‌دهد بمناصب میرسد . فقرونامناسب بودن شرایط واوضاع زندگی وهیچ چیزدیگرمانع تصدی خدمات دولتی (ملی) نیست ».

پریکلس معتقد به تخصص درامورادارى وحکومت نیست وآنرا شعبده وپشت هم اندازی میداند . وی همه را لایق کارمیشمارد ومیگوید : « زیرا همه قلب ودست دارند و ما بقلبها ودستهای خود اتکاء داریم » . میگوید : « اسپارت درتعلیم وتربیت جوانان خیلی مجاهده میکند وما دراین امرسهل انگاری‌میکنیم معهذا درموقع مقابلهٔ با مصائب ومتاعب ازآنها کمتر نیستیم ». وی دقت وهوش و زیرکی را جانشین کافی برای تجربه و علم وسابقه وتخصص میشمارد .

درآتن اختلاف رتبه وتمول ونژاد وخانواده ونسل بهیچوجه موجب تبعیض نبوده وراه فرصت ترقی وخدمت برای همهٔ افراد باز بوده است .

آنچه که درباب اوضاع سیاسی ومؤسسات سیاسی آتن ذکرشد بمنظور آن بود که تا درجه‌ئی بایدالهای سیاسی جامعهٔ آتن که موجد مؤسسات مزبور بود پی بریم وبحقیقت میتوان گفت که آتن عصرپریکلس بیش ازهر جامعهٔ جهانی درتاریخ موفق باجرای نسبی وعمل‌بایدالهای‌جامعهٔ خود گردیده. معهذا باید دانست که تاکنون هیچ جامعه ئی‌درتاریخ موفق به نیل بایدالهائی که در دماغ مردم آن جامعه وجود داشته است نگردیده و نزدیك شدن بایدالها در جامعه های مختلف نسبی بوده و هست چنانچه جامعهٔ آتن نیز به‌نیل بتمام ایدالها موفق نگردیده ودلیل این‌مسئله ظهوراُکتاب **جمهوری افلاطون** است. وی در این کتاب ، دموکراسی آتن را تحلیل کرده معایب و نقائص آنرا شرح می‌دهد وشکست‌آتن‌را نتیجهٔ معایب مزبورمیداند . وی معاصر باجنگهای پلوپونزی بوده که‌منجر بشکست دموکراسی وخاتمهٔ دموکراسی آتن گردیدو لذا نسبت برژیم‌دموکراسی آتن شك پیدا کرده برخلاف پریکلس که قویاً بدان ایمان داشته ، افلاطون در کتاب جمهوری خود یك جمهوری خیالی ایدالی را در نظر گرفته آنرا شرح میدهد و میخواهد بگوید جمهوری موفق و صحیح باید چنان باشد که وی شرح داده است . توسیدید نیز

پریکلس درنطق خود نیز ازاین دوعنصر نام برده وآنهارابایکدیگردریك جمله ترکیب نموده میگوید:

« در حیات اجتماعی ما استثنا و تبعیض راه ندارد و ما در محاوره و مباحثه و معامله و روابط فردی و شخصی بهیچوجه نسبت بیکدیگر ظنین نیستیم و نیز اگر همسایهٔ ماآنچه راکه میل دارد انجام دهد نسبت بوی خشمگین نمیشویم وبوی بانظرتند وخیره نمینگریم. اگرچه نظرتند برای وی بی‌ضررباشد ولی شایسته وگوارا نیست. در حالیکه مادرمحاورات شخصی این‌نوع اهل مدارا هستیم وضبط نفس داریم ویك روح احترام درعملیات اجتماعی مانیز دیده میشود مابواسطهٔ احترام بمقامات و قانون ممنوع ازانجام اعمال خطامیباشیم. مانسبت بکسانی که ازمجروحین توجه میکنند احترام‌خاصی قائل هستیم وهمچنین نسبت بقوانین‌غیرمکتوب که نسبت به متجاوزعکس‌العمل‌ایجادمیکند احترام میگذاریم.»

در شهر آتن کارهای شهر بوسیلهٔ همکاری مردم با یکدیگر و بصورت داوطلبی انجام میشد وسبب پیشرفت این روش آن بود که مردم بانهایت آزادی درکلیهٔ امورشهر بایکدیگر بنحوکامل‌بحث میکردند واموررا تحلیل مینمودند. پریکلس دراین‌زمینه گوید:

« بعقیدهٔ ما، مانع بزرگ هرکاربحث‌درآن‌کارنیست‌بلکه میل‌به‌تحصیل‌علم‌واطلاع لازم برای انجام آن‌کاراست‌که نتیجهٔ بحث‌میباشد (یعنی چون برموز آن‌کار آشنا شدیم ومعایب ونتایج سوءآن رادرك کردیم بالطبع ازانجام آن‌کار احترازمیکنیم ـ م.) زیرا ماقدرتی عجیب‌برای تخیل وتفکرقبل‌ازعمل وهم برای‌انجام عمل‌داریم درحالیکه‌دیگران بواسطهٔ نادانی جرئت انجام‌کاررا دارند اما درباب عکس‌العمل آن‌کارفکر نمیکنند»

بطوریکه ازبیان پریکلس‌معلوم‌است همین‌اعتقاد به‌بحث، بهترین وسیله برای‌طرح نقشه های امورعامه واجرای آنهادریونان قدیم بوده ومعتقد بودند که یك اقدام عاقلانه ویك مؤسسهٔ خوب موردآزمایش بسیاری ازعقلا وصاحبان فکرواقع میشود وددرترازوی افکارعدهٔ کثیری ازمردم سنجیده خواهد شد.

یونانیان مسائل رادرمعرض بحث وانتقاد معقول ومنطقی قرارمیدادند وتاآندرجه پای بند رعایت عادات بودندکه فکر میکردند عادات نتیجهٔ تجربه و تفکر است. ولی سعی داشتند که پای بند عادت مطلق تنها بدلیل آنکه عادت است نباشند و آنرا باعقل ومنطق واستدلال وفق‌دهند. رابطه دادن‌عادت باعقل ومنطق وعدم تعصب نسبت‌بعادات درخلال تمام تئوری دولت سیته دیده میشود. لهذا عقیدهٔ دستهٔ شکاکین که میگفتند«حق عبارت است ازعادات کوروانذا مؤسسات سیاسی تنها طریقهٔ ابداعی است برای تحصیل منافع بنفع آنان‌که از سیستم حکومت نفع میبرند» مورد انتقاد شدید افلاطون قرار گرفته این عقیده رامهلك ترین سموم‌اجتماعی میشمارد ومیگوید حکومت برپایهٔ استدلال وعقل قرارگرفته نه براساس زور، ومؤسسات دولتی برای آن بوجودآمده‌اندکه مردم راآگاه سازند نه آنکه اعمال زورنمایند. آزادی هرتبعه منوط است باین حقیقت که‌وی صاحب ظرفیت عقلی است تا بوسیلهٔ مباحثهٔ آزاد باهمشهریان خود هم‌آنهارا بیاگاهاند

وهم خود آگاه شود . هریونانی قدیم معتقد بود که تنها یونانی این موهبت عطا شده یعنی هریونانی صاحب استعداد عقلانی وقدرت تفکرصحیح‌است ودولت سیته درمیان‌تمام حکومتهای جهان تنها حکومتی است که مباحثهٔ آزاد راتقویت میکند . این نوع‌فکرسبب شده بود که نظراهالی یونان نسبت به بربریان طور دیگر باشد چنانچه ارسطو ملتها و حکومتهای غیرمشابه بایونان وبربریان را **غلامان بالفطره وطبیعی** میشمارد .

یونانی قدیم آزادی راشامل‌احترام بقانون میشمرد . آتنی قدیم دردماغ‌خودمفهوم آزادی راآن نمیدانست که هرچه میخواهد بدون‌حد وحصر بکندبلکه باکمال دقت‌درمیان آن نوع ازضبط نفس که تنها نتیجهٔ فشارواعمال قوه یاتحمیل اجباری عقیدهٔ یك حاکم باشد باآن نوع‌ضبط نفسی که نتیجهٔ حس‌وجدانی ودرونی‌هرفرد باشد نسبت‌باحترام‌بقانون فرق میگذاشت واین دونوع قید را ازیکدیگر تمیزمیداد .

نکته‌ئی که‌مورد‌موافقت عموم‌فلاسفهٔ‌یونان‌بوده ودرآن‌اختلاف نداشتند عبارت‌ازاین بود که **حکومت بظلم بدترین نوع حکومتهاست** زیرابعقیدهٔ ایشان‌تیرانی‌یاحکومت ستمگری عبارت است ازاعمال قوهٔ غیرقانونی ولواینکه هدف ونتایجش مفید باشدمعهذا بداست ومردود است زیرا حکومت ملی را ازمیان میبرد.

یوریپید (۱) درکتاب خود موسوم به لابه‌ها میگوید **«هیچ بدبختی بالاتر ازاستبداد درکشوری‌نیست . درتحت‌چنین رژیم قوانین‌عرف نمیتوانندوجود داشته باشد فقط یکنفرحکومت‌میکند وقانون‌رادردست خودگرفته است »**

درکشورآزاد بعقیدهٔ یونانیان قانون حکومت میکند نه‌حاکم وسلطان،ولذاقانون مستوجب احترام ازطرف اتباع است . حتی هنگامیکه در مورد خاصی آن قانون موجب مزاحمت فردی گردد بازهم مستوجب احترام است . آزادی وحکومت‌قانون‌دوعنصرمکمل یکدیگر ومظهر حکومت نیك هستند . و بعقیدهٔ ایشان این‌است سرحکومت ملی ورمز دولت سیته واین‌است تنها مزیت مردم یونان برتمام مردم جهان و این‌است معنی مباهات پریکلس درنطق خود که میگوید : «آتن مکتب هللاس‌است» (۲) بالاخره ایدال آتن‌را میتوان دراین جمله خلاصه نمود «**تابعیت آزاد درکشور آزاد**» طرز ادارهٔ حکومت طبق ایدال سیاسی یونان یعنی بی‌طرفی قانون ووجود قانونی که بی‌طرفانه وضع شود وبی‌طرفانه اجراگردد وباید محتوم شمرده‌شود بدان‌سبب که صحیح است‌وبی‌طرفانه‌است. آزادی تبعه یعنی‌آزادی برای درك وفهم ومباحثه واظهارعقیده‌وپیشنهادوشرکت‌درامور اجتماعی نه ازلحاظ رتبه ودرجه ونژاد وخانواده یاثروت بلکه براساس لیاقت و قابلیت ذاتی . هدف این ایدال آنکه برای فرد ایجادزندگی اجتماعی یعنی‌حیاتی‌مشترك باسایرین نماید وبهترین مکتب تربیت اجتماعی را برای بروزقوای طبیعی بوجودآوردوبرای‌جامعه مواهب‌حیات تمدن راباتمام مزایای آن مانند آسایش مادی وصنعت ومذهب‌وترقی آزاد

---

۱ – **Euripides** درکتاب لابه‌کنندگان **(Les suppliants) The suppliants** جلد دوم صفحات ۴۲۹ – ۴۳۲ ترجمهٔ **Way** بانگلیسی ۲ – **Hellas**

فصل دوم

افکار سیاسی پیش از افلاطون

سولون - اریستوفان - پروتاگوراس - یوریپید - اناکسیماندر هراکلیتوس - انتیس تن - السیداماس - انتیفون - تراسی ماکوس کالیکلس - گورگیاس - سقراط

مهم ترین دورهٔ حیات اجتماعی آتن درثلث سوم قرن پنجم قبل‌ازمیلاداتفاق‌افتاده امادورهٔ عظیم ظهوروشکل گرفتن فلسفهٔ سیاسی یونان بعداز سقوط آتن وپس‌از جنگ بااسپارت است. دراین‌مورد نیزمانند سایر نظائروموارد تاریخی، عکس‌العمل‌پس‌ازعمل بوجودآمد و عقاید سیاسی از نتایج عکس‌العمل ها تکوین یافت. اصول وکلیات فلسفهٔ سیاسی تنهاپس‌از آنکه مدتی مدید بموقع عمل وتجربه گذاشته شده بود شکل گرفت‌یعنی نتیجهٔ مستقیم تجارب بود.

باید دانست که آتنی‌های قرن پنجم قبل‌ازمیلادچندان وقت خودرا صرف خواندن ونوشتن کتب نمیکردند. واگرقبل‌از افلاطون کتبی درفلسفه نوشته شده باشد نگاهداری نشده وازمیان رفته است. باوجوداین‌ازقرائن‌وادلهٔ موجود معلوم‌است که بحث‌وتفکر بحد اکثرواکمل رواج بوده ودرخلال قرن مزبور مردم بسیاری از اوقات خودرا وقف بحث درمسائل سیاسی‌وتفکردرآن وحل‌موضوعات پلیتیکی نموده‌اند وحتی‌بسیاری از نظریه‌ها وعقاید وفرضیه هائی که افلاطون وارسطو درکتب خود ذکر میکنند قبل از ایشان شکل گرفته بود. البته مبدأ واصل‌ظهوراین‌عقایدرا نمیتوان امروزمعلوم کرد که‌از کجا سرچشمه گرفته واز کدام اشخاص آغاز گردیده ولی محیطی که درآن این نوع افکار سیاسی نمو کرده‌است قابل درک وقابل تشریح است.

رواج بحث سیاسی دریونان قدیم

آنچه که مسلم‌است آتنی‌های‌قرن پنجم دائماً مشغول بحث درامورسیاسی بوده‌اند. مسائل عامه واوضاع واحوال امور عمومی فوق‌العاده مورد توجه مردم بوده. هرآتنی دریک‌محیط مباحثه ومذاکره واظهارعقیده بسر میبرده بطوریکه تصور آن محیط وآن حالت برای مردم معاصر که گرفتاریهای زیاد زندگی مادی‌مجالی به ایشان برای مباحثه وپرگوئی نمیدهد مشکل است. در آتن تحقیق در انواع و اقسام مسائل و امور سیاسی

مورد علاقهٔ دماغهای کنجکاو ومردم آتن بود. از طرف دیگر یونانیان از لحاظ موقعیت جغرافیائی درمحلی ازدنیای‌قدیم قرار گرفته‌بودند ومحاط به کشورهائی بودند که ناگزیر بوده اند در باب انواع حکومت و مقایسهٔ حکومتها با یکدیگر تفکر نمایند. موضوع مقایسهٔ حکومتها (۱) امروز خود یکی از شعب علوم سیاسی در دانشگاه های بزرگ دنیا میباشد. کتب بسیار درهمین‌باب نوشته شده، دروس متعدد دراین رشته تدریس‌میشود و در آن جزئیات محسنات ومضار انواع حکومتها با یکدیگر مقایسه وتحلیل شده‌است.

ازطرف دیگر درداخلهٔ کشور یونان در شهرهای مختلف نیز اقسام متعددمؤسسات سیاسی وجود داشت که اگر چه عموماً از نوع دولت سیته بود ولی بایکدیگر از جهات بسیار تفاوت داشت. درمیان‌نواحی یونان، ناحیهٔ آتن نمونهٔ مترقی‌ترین دولت‌دموکراسی یا کشور دموکراسی، واسپارت نمونهٔ محافظه‌کار ترین دولت اشرافی یا اریستوکراسی شمرده میشد وهر آتنی از هنگامیکه رشد وی به حدی میرسید که میتوانست بحث درامور سیاسی نماید درمقام مقایسهٔ بین ایندوسیستم برمیآمد.

از لحاظ کشورهای همسایهٔ یونان، درمیان کشورهای خارجی واقع درخاور کشور یونان، **دولت ایران قدیم** همیشه مانند یك شبح مهیب درنظر هریونانی جلوه میکرد وهیچگاه فکر هیچ یونانی فارغ ازاین خطر شرقی نبود. یونانیان حکومت ایرانرایك حکومت نیك وبالغ وملت ایران قدیم را یك ملت حقیقی و صاحب رشد فکری وسیاسی نمیشمردند و بطوری که از نوشتجات ایشان برمیآید ایران را دارای نوع حکومتی می‌دانستند که شایستهٔ جماعت‌وحشیان ومردم بدوی وبربریان‌است. درنظریونانی‌حکومت ایران مانند یك‌صفحهٔ تاریك و سیاهی جلوه‌گر میشد که یونانیان مؤسسات سیاسی خود را با الوان روشن بر آن صفحه تصویر نمایند و بعبارت دیگر همیشه مؤسسات سیاسی خودرا مانند تصاویر روشنی درمقابل‌صفحهٔ تاریك حکومت ایران مینگریستند ومؤسسات خودرا بمراتب بر مؤسسات ایرانی ترجیح میدادند. این‌بود طرز فکر یونانیان‌قدیم در مقایسهٔ حکومت خود باطرز حکومت کشورهای همسایه. از طرف دیگر چون یونانیان بیش از سایر ملل آنزمان در دریا ها دست داشتند و بمسافرت بجنوب وغرب مدیترانه می‌پرداختند ملاحظهٔ حکومت‌ها ومؤسسات سیاسی مصروکارتاژ وهمچنین سایر کشورهای آسیائی، آنهارا بیش‌ازسایر ملل به‌ماهیت انواع حکومتها آشنا کرده ومسئلهٔ مقایسهٔ بین حکومتها را برای ایشان سهل‌ترمینمود وهم‌مزید علم‌واطلاع ایشان‌میگردید وبدینطریق موضوعات تازه برای بحثهای سیاسی که مورد عشق وعلاقهٔ ایشان بود پیدا میشد.

کنجکاوی شدید یونانیان قرن پنجم نسبت بمؤسسات سیاسی وقوانین عجیب کشور های دنیای معاصر یونان قدیم از ملاحظهٔ بحث انتروپولوژیکی **هرودوت** مورخ‌یونانی بخوبی مفهوم میشود. قسمت مهمی از کتاب وی مصروف بحث در عادات عجیب و رسوم غریب خارجیان در امور بازرگانی شده.

بدیهی‌است‌طرز سلوك ورفتار وآداب ورسومی که دریك کشور مورد احترام زیاد

---

۱ - Comparative government, Gouvernement comparatif

است وتقوی‌شمرده میشودممکن‌است درکشور دیگر یا باخونسردی تلقی گردد ویاآنکه مذموم شمرده شود . هرفرد بشر بالطبع عادات کشور خودرا نسبت به‌عادات‌اقوام دیگر ترجیح میدهد واگرچه معدودی ازعادات است که ذوق سلیم و فکر بیطرف وغیرمتعصب تصدیق میکند که نسبت به‌عادات مخالف آن که درملل دیگر معمول میباشد مرجح است معهذا زندگی هرفرد درهر جامعه بایدبراساس مقیاسی معین‌باشد یعنی نسبت به آن‌مقیاس سنجیده‌میشود وطبیعت انسان احتیاج بقبول نوعی تقوی‌دارد که نتیجهٔ میزان‌درك واستنباط آن شخص میباشد .

هرودوت در بحث و تحلیل عادات ورسوم ملل مختلف بادیدهٔ اغماض ولی کنجکاو عادات مزبور را مینگرد ونسبت برسوم وعاداتی که بنظرش عجیب آمده بانظر احترام نگاه میکند . وی دستور وعقیدهٔ **کامبیز** پادشاه ایرانرا که مذاهب دیگر غیر از مذهب ایرانیان را مردود شمرده ورسوم مذهبی دیگرانرا قابل سرزنش دانسته‌است دلیل‌قطعی دیوانگی کامبیز میشمارد .



هرودوت مورخ یونانی

هرودوت (۱) مینویسد: (۲) من خیال‌میکنم‌مفهوم شعر پندار (۳) که میگوید « استعمال و اعتیادآقای همه است» صحیح میباشد .

با آنکه کتاب تاریخ هرودوت جنبهٔ فلسفی ندارد شواهد و قرائنی در قسمتی از آن دیده میشود که دلالت دارد بر تعمق یونانیان ووسعت دائرهٔتفکر ایشان درباب تئوری حکومت‌ودولت .

ازجمله آنکه هرودوت مینویسد (٤)

«هفت نفر ایرانی‌مأمور بحث در مقایسهٔ سه نوع حکومت‌مانرشی (سلطنتی) واریستوکراسی (اشرافی) و دموکراسی گردیدند تا فوائدومضار هریك‌را سنجیده و مقایسه کنند و ارزش آنها را معلوم نموده یکی از آن سه‌طریقه را برای حکومت ایران برگزینند. پس‌از مباحثهٔ بسیار به‌این نتیجه رسیدند که سیر وتمایل حکومت مانرشی همیشه بدان است که بدرجهٔ حکومت ظلم و استبداد یا تیرانی (۵) تنزل جوید امادموکراسی اگرچه تمام مردم رادرپیشگاه‌قانون‌مساوی‌میداند

۱ـ هرودوت **Herodotus** مورخ یونانی در قرن پنجم ق . م متولد هالیکارناس در آسیای صغیر در خلال مطالعات خویش به اکثر نقاط معروف جهان معاصرخود مسافرت‌کرده‌چندی در ساموس مانده وبعد متوقف‌آتن ودر اواخر عمردر توریل ایتالی زندگی‌میکرد. ازجملهٔ آثارمهم وی تاریخ جنگهای ایران ویونان است از ۵۰۰ تا ٤۷۹ ق . م .

طرز منظم تحریرات وروش‌وی درتألیف وتسلط وی درتاریخ‌نویسی موجب‌گردیده‌که او را پدرفن تاریخ میخوانند ۲ـ هرودوت‌کتاب سوم صفحهٔ ۳۸

۳ـ **Pindar** ٤ـ هرودوت جلد سوم صفحات ۸۰ ـ ۸۲

۵ـ **Tyranny , Tyrannie**

ولی عیبش این است که بسهولت ممکن‌است به **موبوکراسی** (۱) یا حکومت رجاله و مردم عوام وبازاری و قیادت جهال تنزل یابد یعنی حکومتی که در آن مردمان حقیروبی اطلاع ونالایق مصدرکار باشند ومسلماً حکومت افراد برجسته وباهوش وصاحب غریزه وبااستعداد برحکومت نادانان ترجیح دارد وازآن بهترچنان‌است که ازمیان افراد خوب بهترین آنها انتخاب شود وآن یکنفر که افضل‌والیق ازدیگران است حکومت کند.... بالاخره برای ایران حکومت مانرشی راترجیح داده واکثریت ایشان رأی به حکومت سلطنتی دادند »

محققین امروز معتقداند که این استدلال و مقایسه را مسلماً هرودوت درسفر خود به‌ایران ازایرانیان‌نگرفته چون درایران قدیم حکومت‌دموکراسی سابقه نداشته که‌تنزل آنرابه موبوکراسی آزموده باشند وهفت نفرایرانی برروی آن‌بحث کنندبلکه‌این‌حکایت ساخته وپرداختهٔ خود هرودوت وهمان‌زمینهٔ افکارهموطنان وی‌وعقایدرایج‌زمان‌اومیباشد که آنرا درکتاب خود منعکس نموده . معلوم میشود درآن ایام دموکراسی یونان راه تنزل‌وانحطاط می‌پیموده وبطرف‌موبوکراسی میرفته وناچارعکس‌العمل‌چنین‌سیری‌همانا تمایل مردم وافکارعمومی بطرف اریستوکراسی‌بوده وهرودوت درذکراین حکایت‌روی سخنش بایونانیان‌است ولی طرداًللباب وبمنظور اینکه سخن خودرا درهموطنان خویش مؤثرترسازد آنرابه ایرانیان نسبت داده‌است .

این طبقه بندی انواع حکومتها به سه نوع ادنی که تنزل یافتهٔ سه نوع‌اعلی‌باشد وهمچنین مقایسهٔ انواع حکومتها بایکدیگر ازمدتها قبل ازهرودوت پایهٔ تئوری سیاسی یونان قرارگرفته بود ودرکتب افلاطون وارسطو نیزازاین طبقه بندی ومقایسه بحث‌شده چنانچه درفصل‌خود ذکرخواهد شد .

درآغازظهورافکارسیاسی دریونان البته حس کنجکاوی یونانیان نسبت بروشهای معمول درکشورهای خارجی محرک‌ظهورفلسفهٔ سیاسی بوده ولی تنهاعامل‌مؤثردراین‌امر نبود . عامل اصلی عبارت بوده‌است ازسرعت تحول اوضاع درآتن ومبارزه وکشمکشی که‌نتیجهٔ تسریع درتغییرات عادات ومعمولات بوده‌است . درآندورهٔ تاریخی‌درهیچ‌موقع حیات مردم آتن بلکه زندگی مردم یونان‌کاملا تابع‌عادات ورسوم نبوده یعنی آنقدر که ملل دیگربه عادات‌قدیمه تمسک می‌یافتند وعادت درنظرآنهاحکم‌آسمانی‌وواجب‌الاحترام شمرده میشد درنظریونانی تاآندرجه اهمیت نداشته ، دماغ یونانی طبق‌اصطلاح امروز بازتربوده . یونانی حاضربود درباب ارزش هرعادت وتحلیل مبدأ آن بحث کند واگر عیب وضررآن ثابت شود آنراترک گوید وتغییرعادت دهد وچیزهای تازه را بپذیرد .

اسپارت درمیان شهرهای یونانی ازهمه محافظه‌کارتر وکهنه پرست‌تراماازطرف دیگربیش‌ازسایرشهرها دارائ ثبات اوضاع سیاسی بود. ولی آتن همیشه مباهات‌میکرد که متجدد ومترقی وتعالی طلب است ومردم آن روشن فکربوده تغییرات را پذیرفته و چیزهای تازه راقبول میکنند ونیز مباهات میکرد به اینکه اهالی آتن هیچگاه به قدمت تاریخی مؤسسات خود نبالیده حتی‌نامی هم ازآن نمیبرند، برخلاف ملل محافظه کار یا

۱– Mobocracy , Mobocratie

کهنه پرست که میگویند چون پدر وجد واجداد ماچنین زندگی میکرده وصاحب چنین و چنان مؤسسات بوده‌اند لذا باید آن مؤسسات را نگاهداری کنیم و حیات خودرا برطبق آن تنظیم نمائیم.

تاریخ دموکراسی آتن و پیروزی نهائی دموکراسی آن شهر مقارن‌است باعصر پریکلس ونمو آن درخلال دورهٔ زمامداری سیاسی پریکلس سیر خود را کرده و نسبت به‌آنزمان ریشه‌اش‌چندان قدیم نیست باین معنی که قدمت دموکراسی آتن‌ازیك‌قرن‌قبل‌از پریکلس تجاوز نمیکند.

قانون اساسی آتن در سالهای آخرقرن ششم قبل‌از میلاد تدوین شده و آغاز دموکراسی،چنانچه تأسیس کنترل عامه رانسبت بمحاکم که ازطرف سولون وضع گردید نیزبحساب‌آوریم،کمترازیك قرن نیزمیباشد یعنی از آغازظهور چنین دموکراسی تاعصر پریکلس که دورهٔ بلوغ وکمال دموکراسی آتن‌شمرده میشود ازیك قرن کمتر است. درحقیقت سیر تکامل دموکراسی عجیب‌آتن‌در کمتر ازیك قرن‌انجام گرفته. بادقت درنکتهٔ مزبور میتوان به میزان سرعت تحولات درآن جامعه آنهم در عصری که عصر سرعت و اختراع(که تغییرسریع حیات اجتماع واوضاع سیاسی لازمهٔ آن‌میباشد)نبوده‌است‌پی‌برد. بعلاوه اززمان سولون به بعد درمسائل‌کلی مربوط به سیاست داخلی آتن‌تقریباً‌تغییراتی حاصل‌نشده. مسائل مورد توجه روزعبارت بوده‌است ازمسائل اقتصادی ودیگراختلاف بین اریستوکراسی (که مردان مسن وازخانواده های بزرگ که مالك‌اراضی‌نیزبوده‌اند پیشوایان وطرفداران آن بودند) و دموکراسی که منافع بازرگانان تجارت خارجی طرفدار وحاکم برآن بوده وهدفش آن بوده‌است که قدرت‌آتن رادردریاهاافزون نماید تاتجارت خارجی بهترانجام پذیرد (مشابه باوضعیت انگلیس درقرون ۱۸و۱۹)

سولون مباهات میکرد که هدف قوانین موضوعهٔ وی آن است که تعادلی درمیان غنی‌وفقیرایجادنماید وهمواره لازم میدانست که مبارزهٔ ملایمی‌بین‌این‌دوطبقه برقرارباشد تادرجامعه تعادل حاصل شود. ومی‌بینیم که درزمان افلاطون همین اختلاف منافع‌غنی و فقیرسبب فقدان هم آهنگی درحکومت شمرده شده شخص‌افلاطون هم این‌نکته‌رامتذکر شده وملاحظه میشودکه تاریخ آتن بلکه تاریخ یونان لااقل در دوقرن آخرآن دوره صحنهٔ‌یست ازمبارزات شدید حزبی وتغییرات سریع درقانون اساسی.

در باب اینکه علل اقتصادی وتجارت خارجی محرك ترقی دموکراسی آتن بوده اتفاقاً دلیل خوبی ازآن دوره باقی مانده که جالب توجه میباشد و آن مقالهٔ مختصری است موسوم به «**قانون‌اساسی‌آتن**» که ازطرف یك نفر ازاشراف (اریستوکرات) ناراضی نوشته شده و سابقاً مورخین آنرا بنا باشتباه به گزنفون نسبت داده اند (۱) نویسندهٔ مقالهٔ مزبور درقانون اساسی آتن درآن واحد، هم یك‌دستگاه کامل دموکراسی

۱- این مقاله بوسیلهٔ **داکینس** H. G. Dakyns درجزء تحریرات گزنفون ترجمه‌شده ودرجلد دوم آن مسطوراست. همچنین **بروکس** F. Brooks آنرا درکتاب موسوم به «انتقاد یك آتنی به دموکراسی یونان» چاپ لندن بسال ۱۹۱۲ ترجمه کرده، تاریخ تحریر این مقاله محتمل است سال ۴۲۵ ق. م. باشد.

ومؤسسات آنرا می بیند وهم،شکلی ازحکومت که بعقیدهٔ وی کاملا ازطریق مستقیم منحرف شده و آنرا حکومت منحرف مینامد و نیز میگوید که ریشه‌های قدرت‌دمو کراتیك آتن در بازرگانی دریائی است ودرنتیجه بستگی دارد باهمیت نیروی دریائی .

باید دانست که در آنزمان نیروی‌دریائی ، شعبهٔ دمو کراتیك دستگاه نظامی‌شمرده میشد وپیاده نظام‌سنگین اسلحه ، شعبهٔ اریستو کراتیك آن محسوب میگردید. البته‌شرایط زمان این تقسیم را ایجاب‌میکرده .همان نویسندهٔ اریستو کرات آتنی‌درمقالهٔ‌خودمینویسد: « دمو کراسی اختراعی است برای استثمار غنی و ریختن پولهای وی در جیب فقیر » وهمچنین میگوید : «محاکم عمومی تنها برای‌آن بوجود آمده که بششهزار نفر اعضاء ژوری حقوق داده‌شود ونیز برای اینستکه متفقین آتن هنگامیکه برای حل و فصل امور قضائی و مرافعات خود در آتن توقف دارند پول‌های خود را درآنجا خرج نمایند. » (مقایسه شود با اوضاع‌محاکم دادگستری وتشریفات محاکمه دربعضی‌از کشورهادرزمان معاصر) بالاخره وی‌نیز مانند افلاطون (که‌بعداز تاریخ تحریر مقالهٔ مزبور همین مطلب را نوشته‌است) شکایت‌میکندکه « دردمو کراسی‌حتی هنگامیکه یك‌غلام درکوچه بشخص تنه بزند آنشخص نمیتواند باو کلامی بگوید. »

ازمقالهٔ مزبورچنین مفهوم میشود که‌آن تصویر هجائی که افلاطون در کتاب هشتم جمهوری خود از کشور دموکراسی و رژیم حکومت دموکراسی رسم کرده وآنرا بباد انتقاد وحمله میگیرد از ابداعات افلاطون نبوده و تازگی نداشته بلکه نتیجهٔ‌افکار شایع زمان بوده است .

در آتن حتی‌مردم عوام نیز برای‌بحث در برنامه‌های بسیار افراطی نسبت بتغییرات اجتماعی وعقاید رادیکالی خیلی تندرو وحاضروآماده بوده مانند مردم ملل دیگر نسبت به‌معمولات وعادات خود تعصب بخرج نمیدادند وحاضر بمباحثه بودند و این نکتهٔ مهم از تحریرات **اریستوفان** (۱) در کتاب خودموسوم‌به **اکلیسیازوسا** که‌درسال **۳۹۰**ق‌م باتمام رسیده بخوبی مشهود است . وی‌یك‌نمایش کمدی درباب‌موضوع حقوق‌زنان‌والغاءازدواج که تقریباً درهمان‌اوان ازطرف افلاطون در کتاب‌جمهوری تحت‌عنوان کمونیسم‌زنان‌نوشته شده وافلاطون آن‌فکررا قویاً تقویت کرده است ترتیب داده. دراین نمایش کمدی، زنان مردان راکاملا از صحنهٔ سیاست‌خارج کرده ، ازدواج بکلی منسوخ ومردودمیشود، کودکان راکاملا از والدین حقیقی‌خود بی‌اطلاع میگذارند، وهیچکس نمیداند فرزند کیست وعموماً

۱ــ **Aristophanes** درکتاب **Ecclesiazusae** (٤٤۸ ــ ۳۸۰ ق. م.)
پیس‌نویس یونانی‌که درتحریر کمدی یکی‌از بزرگترین پیس‌نویسهای جهان‌محسوب‌میشود، تجاوز ازچهل‌پیس کمدی درهجو و انتقاد شخصیت‌های مهم‌آتن در زمان خودش و برضد بعضی از معمولات و تمایلات روز نوشته که جنبهٔ محافظه کاری دارد و مخالف رادیکالیسم است . از این کمدی‌ها فقط‌یازده پیس باقی مانده بشرح‌زیر باذکر تاریخ تحریرآنها : اکارنیانها (٤۲۵) ــ والیه‌ها (٤۲٤) ــ ابرها (٤۲۳) ــ زنبورها (٤۲۲) ــ صلح (٤۲۱) ــ پرندگان (٤۱٤) ــ لیستراتا (٤۱۱) ــ تسموفوریازوسا (٤۱۱) ــ قورباغه ها (٤۰۵) ــ اکلیسیازوسا (۳۹۳) ــ پلوتوس (۳۸۸)

فرزندان اشخاص مسن‌تر از خود ایشان تلقی میشوند،کارهای دستی و بدنی را فقط غلامان بایدانجام دهند، قمار ودزدی وتعقیبات قانونی ومحاکمات نیز باید موقوف وملغی گردد .

رابطهٔ بین کتاب اریستوفان و کتاب افلاطون مجهول است زیرا ایندو معاصر یکدیگر بوده وهنوز معلوم نشده که کدام یك کتاب خود را زودتر نوشته‌اند (۱) بطوریکه معلوم است قصد اریستوفان از تحریر این کمدی انتقاد به یك فلسفهٔ نوظهور یا یك فرضیهٔ تحت آزمایش مانند حقوق زنان نبوده بلکه هدفش وسیعتر است. وی افکار ایدالیستی ویوتوپیائی یعنی جنبه خیال‌پرستی دموکراسی چپ و افراطی یا رادیکالی را بشدت هجومیکند و بدان ناسزا میگوید .



اریستوفان

آنچه که از بحث فوق استنباط میکنیم این است که شنوگان گفتگوها وبحث ها و خوانندگان مقالات و کتب و تماشاچیان صحنه‌های تآتر در یونان قدیم حاضر بودند به سخت‌ترین انتقادات وهجوها که کاملامنکر مؤسسات سیاسی وعادات اجتماعی وسیستم زندگی وحکومت ایشان شود گوش گیرند وصحنه های تأتر مخالف عقیدهٔ خود را تماشا کنند وبرخلاف زمان معاصر که در بعضی از کشور های جهان معمول است که عقیدهٔ مخالف نباید برای مردم گفته شود ، مایل بودند که عقاید مخالف گفته شود وپاسخ داده شود . همواره نسبت بعقاید مخالف معتقدات خودخشمگین نمیشدند وتعصب بخرج نمیدادند چه تعصب **یافاناتی کیسم** (۲) را نتیجهٔ نادانی و مانع کشف حقایق وسد ترقی میشمردند .

درباب زنان ودفاع ازحقوق ایشان افلاطون را نمیتوان مبتکراین فکردانست زیرا موضوع موقعیت اجتماعی زنان وحقوق ایشان معلوم است که درزمان وی ازمسائل مورد بحث روز بوده منتها افلاطون آنرا جدی گرفته وهمانطور که این مسئله امروز نیز مورد بحث میباشد افلاطون بتفصیل از آن بحث کرده است .

مسئلهٔ نظم در طبیعت و نظم در اجتماع

ازبیانات فوق معلوم گردید قبل ازآنکه فلسفهٔ سیاسی دریونان وجود خارجی پیدا کند تفکرومباحثه درمسائل اجتماعی و سیاسی بین مردم یونان بحد اعلی شیوع داشته و

۱ــ دراین باب جیمزآدم **James Adam** درکتاب جمهوری افلاطون که خودش بچاپ رسانیده در جلد اول صفحهٔ ۳۴۵ بحث نموده و فرضیات مختلف دارد . هرودوت نیز در باب کمونیسم زنان سخن رانده (رجوع شود بجلد چهارم هرودوت صفحات ۱۰۴ و ۱۸۰) همچنین رجوع شود به یوریپید به زبان فرانسه ترجمهٔ دیندورف **Dindorf** صفحهٔ ۶۵۵

۲ــ **Fanatisme , Fanaticism**

پیش‌از آنکه افلاطون فلسفه راجمع آوری وتدوین نماید وبصورت کتابی‌درآورد وآنرا شکل وصورت دهد افکارمختلف سیاسی وایده‌های متفرق وپراکندهٔ فلسفی از معلومات عمومی مردم بوده وباآن‌آشنابودند . افلاطون درحقیقت افکار وعقاید مردم روز راگرد آورده وتدوین نموده ونظریات خویش رابرآن‌افزوده‌است . علاوه برافکارسیاسی یك سلسله نظریات وعقایدکه تنهاجنبهٔ سیاسی‌نداشته (بلکه باید آنـرا نوعی از نظریات قریحه‌ئی وفکری کلی وعمومی‌شناخت) نیزشیوع داشته ومورد بحث‌روز بوده واین‌نوع عقاید اهمیتش ازاین نظراست‌که بعدها پایهٔ اصول فلسفی قرارگرفت وفرضیه‌های‌فلسفی درادوار بعد براساس آن نظریات وضع شده است .

چنانچه درفصل قبل‌اشاره شد نظریهٔ اساسی درباب فلسفهٔ دولت در یونان عبارت بوده‌است‌ازهم آهنگی درحیات اجتماعی که تمام اعضاءاجتماع در آن حیات‌اجتماعی مشارکت داشته‌باشند.**سولون**(۱) قوانین موضوعهٔ‌خودرا به‌هم آهنگی‌یاتعادل بین‌غنی‌وفقیرتفسیرنمود بطوریکه افراد هردوطبقهٔ مزبورهریك به‌حقوق‌خود آشنا باشندودراین‌تشکیلات‌اجتماعی‌بحق‌خود برسند(۲) دوعنوان **هم آهنگی** (هارمونی ۳) **وحفظ تناسب** (٤)درفلسفهٔ یونانی‌نه‌تنهادرسیاست‌بلکه درسایر شئون‌حیاتی واجتماعی مانند اخلاقیات و زیبائی و غیره نیز نقش مهمی بازی‌کرده . این فکردرآغازظهورفلسفهٔ‌یونان‌بوجودآمد یعنی‌از



سولون

---

۱ - سولون Solon (۶۳۸-۵۵۹ ق م) قانونگذار آتنی ویکی ازعقلای سبعهٔ یونان‌ابتدا بواسطهٔ موفقیتی‌که در رهائی سالامیس از جنگ مگاریانها بدست آورد شهرت یافت (۵۹۶ ق‌م) درایام‌کسادی وخرابی اوضاع اقتصادی بسمت آرکون Archon شهرآتن (رئیس‌کل شهربانی‌آتن) انتخاب شد (۵۹٤ق‌م) وبه وی اختیارتام برای اصلاحات اقتصادی واصلاح قانون‌اساسی داده‌شد . درمشکلات مجلس موسوم به‌بول Boule وهمچنین‌مجلس‌عام وشورآی ارئوپاگوس تجدیدنظرنمود. دررفاه حال‌اشخاص‌مقروض قدمهائی‌برداشت . جمعیت راچهارطبقه تقسیم‌کرد. اصلاحات‌وی موجب خشم شدید بعضی عناصردرشهرآتن شد وسولون مجبورگردید فرارکرده ده سال از آتن دورباشد دراین مدت به مصر وقبرس و لیدی مسافرت‌کرد وکمی پس ازمراجعت وی به آتن **پیزیسترات** Pisistratus خودرا جبارشهر (Tyrant) معرفی نموده وحکومت رابدست گرفت .

۲- عین ترجمهٔ بیان سولون در این باب بصورت شعردرکتاب فرضیهٔ سیاسی یونان تألیف ارنست بارکر Ernest Barker بزبان انگلیسی چاپ ۱۹۲۵ صفحهٔ ٤۳ ذکر شده است .

۳- Harmonie ۴- Proportion

هنگامیکه **آناکسیماندر**(۱) میخواست طبیعت را بعنوان یك سیستم و یك دستگاه مرکب ازمجموعهٔ تضادها (مانند حرارت و برودت . روشنی و تاریکی وامثال آن) تصویر وتفسیر نماید ومعتقد بود که هردوشئی متضاد ازیك منبع خنثی سرچشمه گرفته‌اند .

فلاسفهٔ یونان در بعضی موارد هم آهنگی راهمان حفظ تناسب خوانده و بعضی اوقات آنرا عدل وعدالت اصطلاح کرده‌اند ودر توضیح جهان طبیعت و تبیین دنیای فیزیکی ومادی آنرا **اصل غائی** شمرده اند . **هراکلیتوس** (۲) میگوید . «آفتاب ازانجام وظائف خود کوتاهی نخواهد کرد واگر کوتاهی کند **ارین یس** (۳) دوشیزگان عدالت او را از صحنه اخراج خواهند کرد . »

فلسفهٔ فیثاغورث هم آهنگی باتناسب را درموسیقی وطب وفیزیك وسیاست اصل اساسی میشمارد .

نظیرضرب المثل معروف «خیرالاموراوسطها» درزبان یونانی نیزهست مانند«میانه روی بهترین طریق است» و«ازهیچ چیزنه بسیار» درفن اخلاق نیز بیان مزبور نمایندهٔ همین اصل فلسفی تناسب وهم آهنگی بوده .

یوری پید (٤) دراشعارخوددر کتاب «دوشیزگان فنیقی» اززبان **ژوکاستا**(٥) هنگامیکه فرزند خودرا دعوت به حفظ اعتدال و میانه روی میکند میگوید (٦) :

« مساوات رارعایت کن که دوستان رابدوستان پیوندد ،

وشهرهارا بشهرها ، ومتفقان رابه متفقان ،

مساوات حقوق طبیعی انسان است»

درآغازظهورایدهٔ هم آهنگی وتناسب آنرا یك اصل اخلاقی وفیزیکی شمردند بعنوان صفت خاص طبیعت یاصفت خاص طبیعت انسان. این فرضیه بعداً دربحث های مربوط به فلسفهٔ طبیعی نموکرده وسپس تکامل آن درفلسفهٔ اخلاقی ودرفلسفهٔ سیاسی نفوذ یافت وآنرادر مورد فلسفهٔ سیاسی نیز صادق دانستند . اصطلاح یاایدهٔ مزبور در فیزیك یك مفهوم فنی پیداکرد وگفتند تمام اشیاء وآثاری که درجهان میبینیم عبارتند از تحولات و تغییر

۱ــ آناکسیماندر **Anaximander** (٦١١ ــ ٥٤٧قم) عالم علم هیئت وفیلسوف یونانی ازاهل میلتوس ، شاگرد طالس ،کاشف انحراف کسوف شمسی ، مخترع ساعت شمسی و نقشه های جغرافیائی، معتقد بودکه اصل اول یاجوهراولیه وماداةلمواد چیزی است جاودانی و ماده‌ئیست فنا ناپذیر و نامحدود ودردرون خود تمام تضادهارا موجود دارد مانند حرارت و برودت یارطوبت و خشکی. آثاری که درجهان مشاهده میشود نتیجهٔ تجربهٔ این تضادها وترکیب عناصری است که میل ترکیبی بایکدیگردارند مانند ترکیب حرارت یارطوبت .

۲ــ هراکلیتوس **Heraclitus** فیلسوف یونانی درقرون ٦ تا ٥قم مقیم افیسوس مشهور به فیلسوف گریان بمناسبت عقاید و نظریات حزن آوری که نسبت به زندگی داشت. وی یکی ازفلاسفهٔ ماوراءالطبیعه و متافیزیسین های اولیه است ۳ــ **Erinyes** نام عمومی هریك از سه الههٔ انتقام است که آنهارا **Eumenides** نیزگویند و نام آنها بترتیب عبارت‌است از **Alecto** و**Tisiphone** و **Megaera** خشم های رومی

٤ــ **Euripides** ٥- **Jocasta** ٦ ــ صفحات ٥۳٦ ــ ٥٤۲ ترجمهٔ Way

صورتهای یك عنصر اصلی لایتغیر، دراینجا مقایسه‌ئی بعمل میآید بین یك عنصر اصلی لایتغیر باطبیعت ثابت باآثارجهان متغیر. در اواخر قرن پنجم ق‌م فرضیهٔ مزبورمنتهی به ظهور فرضیهٔ اتم گردید که گوید « اتم های لایتغیر ولایتجزی بوسیلهٔ ترکیبات مختلف ایجاد انواع اشیاء دراین جهان میکنند» در اواسط قرن ٥ ق‌م بواسطهٔ ازدیاد ثروت وتمول دریونان واحساس این نکته که باید سطح معلومات وفرهنگ بالاتررود توجه متفکرین یونانی به مطالعات وتحقیقات درباب انسان معطوف گردید و بیشترعلاقهٔ به‌علوم مربوط به‌انسان پیداشده مانند صرف ونحووموسیقی وفنون ونطق وخطابه وانشاء وروانشناسی واخلاق وسیاست . وچون نطق وخطابه تأثیرزیاد ورابطهٔ مستقیم باترقی اشخاص درحکومت دموکراسی داشت نسبت به‌فن مزبورنیزعلاقهٔ شدید بظهوررسید . معلمین‌علوم‌فوق بیشتر درآنزمان **سوفیست‌ها** بوده‌اندکه درمقابل تعلیم ، اجرت دریافت میکردند ولذا تنها کسانی میتوانستند ازعلوم ایشان بهره مند شوند که قادربه پرداخت حق‌التعلیم بودند . اماآنچه که مردم راتحریك وتشویق به تحصیل علم مینمود شخصیت‌عظیم سقراط بود که دردیالوگ‌ها یامباحثات افلاطون برای مردم تصویرشده‌بود. این تغییرمجرای‌فکرمردم موجد یك **انقلاب ذوقی** وقریحه‌ئی دریونان گردید زیرا مجرای فکر وفلسفه‌راازعلوم طبیعی به‌علوم انسانی مانند روانشناسی ومنطق‌واخلاق وسیاست ومذهب تغییرداد تاآنجا که هرگاه بحث درجهان طبیعی لازم آمد مثلا بطوریکه در کتاب ارسطومشاهده‌میشود اصول مستنده را ازلحاظ رابطهٔ انسانی باطبیعت درنظر گرفتند نه آنکه بخودی خود ناشی از طبیعت بشمارند .

وازهنگام مرگ سقراط تاقرن هفدهم بعدازمیلاداین‌سیاق سابقه‌شد بطوریکه دیگر هیچگاه طبیعت رابخاطر نفس‌طبیعت مورد مطالعه قرارندادند ومستقلااز آن‌بحث ننمودند بلکه طبیعت راهمیشه به‌طبیعت انسانی ارتباط داده وباآن مقایسه کرده وازدریچهٔ چشم انسان وبناباحتیاجات انسانی آنراتجزیه وتحلیل نمودند .

پروتا گوراس (١) فیلسوف سوفیست (سوفسطائی) یونان گفتهٔ مشهوری دارد ـ میگوید :

« **انسان مقیاس همهٔ‌اشیاء است**» درتفسیراین گفتهٔ پروتاگوراس‌عقاید‌مختلف ازطرف فلاسفه ابرازشده. افلاطون نیز گفتهٔ وی رامعنی کرده. بعضی گویند مفهوم بیان وی این‌است که علم مخلوق حواس وسایراستعدادات انسانی‌است ولذا منحصراً **علم یك قرارداد بشری‌است** وارزشی بیش ازاین ندارد .

---

١ ـ **پروتاگوراس** **Protagoras** فیلسوف یونانی قرن پنجم ق‌م متولد ابدرا **Abdera** درتراس که درآتن تعلیم یافته واولین فیلسوف‌سوفسطائی‌محسوب‌میشود. وی‌دوست بریکلس بوده دریکی‌ازکتب خود بنام «درباب خدایان» نسبت بوجود خدایان شك کرده‌وموجودیت آنهارا مورد پرسش قرارمیدهد. این‌کتاب موجب تبعید وی ازآتن شد . فلسفهٔ وی دراین جملهٔ معروف خلاصه میشودکه «انسان مقیاس همهٔ اشیاء است آنچه که هست هست وآنچه که نیست نیست». تدوین صرف ونحو، تشخیص اجزاءکلام و زمان وصیغه رانیز به وی منسوب مینمایند.

افلاطون گوید مقصود پروتاگوراس این‌است که هرچه را که هرکس انتخاب میکند که بدان معتقد باشد حقیقت دارد وصحیح‌است وگرنه صحیح نیست (البته مفهوم مخالف ین بیان چنین میشود که هرزمان شخص معتقد یک مطلب عقیده‌اش از آن سلب شد از آن لمحه ببعد آن مطلب دیگر حقیقت ندارد وصحیح نیست). بنظر بعضی دیگر اعتقاد باین اصل برای استادی که پیشه‌اش تعلیم میباشد بمنزلهٔ ردخویشتن و برابر باانتحاراست زیرامفهوم آن اینست که بعقاید ونظریات وی تنهاخودش اعتقاد دارد وبس وبدین‌طریق پایهٔ معتقدات خودرا سست مینماید. بعقیدهٔ یکی ازفلاسفهٔ معاصر (مکیور) مفهوم این بیان پروتاگوراس این‌است که «**موضوعی که شایستهٔ تحقیق ومطالعهٔ آدمی میباشد همان خود آدمی است**».

درهرحال هرچه که مقصود پروتاگوراس باشد تحول فکری وتعیین مجرای فلسفه را در آنزمان نشان میدهد. فلاسفهٔ اولیهٔ یونان درطبیعت وجهان وجود بعنوان یک علم مستقل ومجرد وبمنظوردرک حقایق عالم مطالعه میکردند ولی یونانیان قرن پنجم‌ق‌م بواسطهٔ تماس باخارجیان وتغییرات سریع درقوانین کشورخود باتنوع وقابلیت انعطاف ومرونت وقبول تغییرعادات انسانی آشنا گشته درصدد برآمدند فرضیه‌ئی وضع کنند که بااطلاعات ایشان در آن قرن وفق دهد یعنی اصل ثابت وطبیعت ثابتی راپیدا کنند که مظاهرمختلف ومتنوع راناشی ازآن اصل شمارند (شبیه فرضیهٔ فیزیکی قدیمی) وطبق فرضیهٔ خود، آن مظاهر وآثارمختلف ومتنوع راتحت نظم آورده تابع نظام واحد قراردهند.

دراین تحقیق ومطالعه، عنصرلایتغیری را که فلاسفهٔ اقدم اصل واساس کائنات عالم میشمردند فلاسفهٔ قرن پنجم ق‌م **حقوق طبیعت** یا قانون طبیعت نام گذاشتند و اصطلاح مزبوررجای اصطلاح **عنصر لایتغیر** راگرفت. گفتند که حقوق‌طبیعت جاودانی است ولایتغیر درحالیکه اوضاع واحوال انسان متغیراست و چنانچه بتوانیم این قانون ثابت ولایتغیر را کشف کنیم وحیات آدمی راباآن وفق دهیم زندگی بشرتادرجه‌ئی منطقی‌وعقلانی‌خواهد شد وشرور وفساد تقلیل‌خواهد یافت، ومرتبهٔ کمال‌انسانی آنستکه تابع‌قانون‌ثابت‌طبیعت شود. بدینطریق ازآنزمان ببعد خط سیرفلسفهٔ سیاسی واخلاقی یونان‌درحقیقت‌همان‌خط سیرسابق بود بااین فرق که باطبیعت وفلسفهٔ طبیعت نیزتماس پیدا کرده وتحت تأثیر آن قرارگرفت. هدف این فلسفهٔ ثانی رامیتوان درجملهٔ زیرخلاصه نمود:

«درجستجوی ثبات درمیان تغییر- ووحدت درمیان تنوع»

پس‌ازظهوراین فلسفه اشکالی که پیدا شد وسئوالی که بمیان آمد آن بود که این عنصرثابت ولایتغیر درحیات آدمی چه شکلی‌رابابد بپذیرد. آن عنصرمشترک ولایتغیری که درجوف طبیعت انسان ودرذات طبع بشرنهاده شده ودرهمهٔ افرادبشریکسان میباشد چیست و اگرچه عادت وقوانین موضوعه ورسوم و قرارداد ها که آنرا **طبیعت ثانوی** مینامیم بشکل لفافه وجلدی برسطح طبیعت‌اصلی ولایتغیرانسان قرارگرفته ولی‌دروجود آن عنصرلایتغیرشک وتردیدی نیست. اماچگونه آنرا کشف ومعلوم کنیم واساس‌سنجش ما، درکشف وتعیین آن‌چه باشد؟ مقررات وقوانین‌وعادات بمنزلهٔ البسه‌ئی هستند که بتن‌عنصر حقیقت لایتغیر را پوشانده‌اند و در هرقوم وملت و جمعیتی این لباس به‌شکلی وبرنگی

است ولی حقیقت طبیعت انسان یکی است و تابع اصولی ثابت . باید بجستجوی کشف آن اصول ثابت برخاست که روابط انسانرا عریان و بدون توجه به لباس معین میکند.

گفتند مسلم بودن این نکته که انسان واجد طبیعتی اصلی وذاتی است واطلاع باین حقیقت که بعضی اشکال روابط انسانی صحیح وشایسته است وبعضی ناروا کافی نبوده باید بکشف آن اصول ثابت وجاودانی پرداخت . بعلاوه پس از کشف آن اصول نتیجه چه خواهد بود؟ درآنصورت عادات وقوانین یك ملت بامقایسه بامعیارو واحد مقایسه چگونه بنظر خواهد آمدو چگونه تلقی میشود ؟ واطلاع بدان اصول ومعیار آیامفید خواهد بود یامضر؟ آیابانی خواهد شد یامخرب؟ آیاحکمت و عقلانیت تقوی هائی راکه نتیجهٔ عادت و سابقه است برمیاندازد وموجب اصلاح جامعهٔ انسانی میشود یاباعث ازدیاد فساد؟ مثلا اگر مردم کشف نمودند که چگونه بطبیعت نزدیك وطبیعی باشند یعنی برطبق قوانین طبیعت زندگی کنند آیاباز نسبت بخانواده های خودو بکشور وجامعه ودولت وحکومت خود وفادار خواهند ماند یانه ؟ زیرا کلیهٔ این خصائص وخصائل نتیجهٔ عادت است ومعلوم نیست طبیعی باشد یاکدام یك بطبیعت نزدیکتر باشد .

بحث درمسئلهٔ عادت وموضوع طبیعت

این سئوالات واشکالات بهمین نحو به منطقهٔ فلسفهٔ سیاسی وافکارو عقاید سیاسی نیز سرایت کرد وموجب بزرگترین ابهامات فلسفی گردید که حتی تازمان معاصر هنوز این اشکالات وجود دارد ولی ازاین تاریخ ببعد مسئلهٔ طبیعت وطبیعی بودن هر امر یانزدیك بودن آن بطبیعت در عالم فلسفه ظاهراً بمنزلهٔ محللی واقع شد برای حل مبهمات و مشکلات روانشناسی و اخلاقی چنانچه در هرمورد بحث و اشکال بمیان آمد یا دونفر در موضوعی به‌مباحثه پرداختند برای حل‌موضوع مناظره ومباحثه‌متوسل بطبیعت گشتند وگفتند بطبیعت رجوع کنیم ببینیم طبیعت نسبت باین امرچگونه قضاوت میکند ودرحقیقت طبیعت راقاضی نهائی شمردند . این‌سیاق وروش حتی درزمان معاصر هم مشهوداست واین‌معمول‌ازفلسفهٔ یونانی وظهورفرضیهٔ حقوق طبیعی وقانون طبیعت سرچشمه میگیرد .

مثلا چندی قبل‌درمحفلی بمناسبت‌رواج رقص‌های اروپائی‌درمجالس بعضی ازمتجددین سخن‌ازرقص بمیان آمد وبحث دراین بود که آیارقص بخودی خودخوب‌است یابد؟ پسندیده است یاناپسند ! پس‌از آنکه مدتی حاضرین ازموافق ومخالف بمباحثه پرداختند، یکی از حضار بعنوان اینکه مطلب راتمام کرده وبه‌قاضی نهائی‌سپرده باشد گفت« بایدبرای‌سنجش ارزش هرچیزوهرعمل بطبیعت رجوع کنیم زیراکه انسان جزئی ازطبیعت است ونمیتواند ازنظام طبیعت سرپیچی کند وچون انسان حیوانی است ناطق و حیوانیت اومسلم است وازطرفی‌حیوان تابع ورسوم ومقررات وقوانین موضوعه وقراردادها نیست وطبق طبیعت عمل میکند پس موضوع رادرحیوانات جستجو میکنیم وبدینطریق سیاق طبیعی رامعیار سنجش قرارمیدهیم چون حیوان به علوفه وغذا وآب رسد وبقدرکافی تناول کند و بنوشد تاسیر و سیراب گردد وازاین حاجات اولیه خلاصی یابد نشاطی دروجودش پدید میآید و بشکرانهٔ رضایت ازفراهم گشتن آب وعلف هرحیوانی بنحوی بجست وخیزوحرکات بدنی

میپردازد مثلاالاغ لگد پرانی وجست وخیز میکند ومیدود انسان نیزهنگامیکه سیروشاد میباشد مایل است بجهد وبدود ولی رسوم وعادات وآداب بنام نزاکت وادب مانع چنین حرکات بدنی است وچون جست وخیزراتحت نظم وریتم آهنگ موسیقی بیرون آوریم نام آن رقص میشود وبهمین دلیل ازقدیم الایام تاکنون درمیان تمام قبائل وطوایف وجامعه‌ها اعم ازوحشی ومتمدن رسم رقص معمول بوده وهست وهریك بنحوی وبنامی وتحت عنوانی و درمراسم معینی این عمل را انجام میدهند چنانچه رقصهای مذهبی نیز در اکثر مذاهب جهان معمول بوده وهست»

البته این استدلال نیز پاسخ هائی داشت که ایراد شد ازجمله آنکه مقام انسانی را نمیتوان ازجمیع جهات باحیوانات مقایسه کرد وانسان بالاترازحیوان است که بقول مولوی «او نبیند جز که اصطبل وعلف ـ ازشقاوت غافل است وازشرف ... الخ » انسان نمیتواند تنها وتنها تابع روش حیوانی باشد بعلاوه این ایراد بمیان آمد که اگرفرضاً بنا باستدلال فوق رقص انفرادی هرفرد نزدیك بطبیعت ومناسب باشد بچه دلیل رقص زوج زوج زن ومرد بایکدیگر که در کشورهای باختری معمول است خوب باشد؟ وازاین قبیل....دراینجا مقصود ذکر نمونه‌ئی ازاستدلال بحقوق طبیعت بودواین مثال برای آن آورده شد که بشیوهٔ تفکر واستدلال مردم پس ازظهورفلسفهٔ حقوق طبیعی وفرضیهٔ قانون طبیعت پی بریم.

ازآنزمان ببعد غالباً مقیاس سلوك ورفتارافراد وروابط بین افراد آدمی باهمین فلسفه سنجیده شده وبعدها خواهیم دید که درقرون بعد و درقرون جدیده وقرون معاصر این فلسفه چگونه تفسیرشده وچه موارد استعمالی پیدا کرد وچه انتقاداتی ازطرف فلاسفهٔ قرون معاصر بدان وارد گردید.

خلاصهٔ کلام آنکه بمشکل فوق وسئوال بالا که اصول قانون طبیعت راچگونه معلوم کنیم پاسخهای مختلف داده شده و هرفیلسوفی بنحوی ازانحاء درحل این معما کوشیده وباستثنای شکاکین (۱) که عاقبت بانهایت یاس وخستگی اظهارداشتند که «هرچیز بهمان قدرطبیعی است که چیز دیگر متضاد باآن واین بستگی دارد باعادات و استعمال لهذا **استعمال و عادت آقای همه است**» سایر فلاسفه و متفکرین دراین عقیده متفق القول گردیدند که «**بعضی چیزها و بعضی اعمال طبیعی است و بعضی غیرطبیعی**» و بعبارت دیگر قوانینی درطبیعت وجوددارد که اگردرك شود مردم باین نکته پی خواهند برد که چراروابط وسلوك ایشان چنانست که عمل میکنند وچرا مردم خیال میکنند که بعضی ازطرق زندگی وبعضی اعمال شرافتمندانه ونیك است وبعضی دیگر پست وشیطانی است.

طبیعت در مقابل کنوانسیون(۲)

شواهدی موجود است که در میان آتنی‌های قرن پنجم قبل از میلاد این بحث درباب طبیعت در مقابل کنوانسیون خیلی شایع بوده وگاهی که این عقیده طرق افراط

۱ـ شکاکین یا Sceptique, Sképtics صاحب مسلك شك وتردید یا Scepticisme Skepticism

۲ ـ کنوانسیون Convention بمعنی قرارداد وپیمان عمومی وقوانین موضوعه.

میپیمود غالباً بنام طرفداری ازوجودیک قانون ارجح واعلی منتج بتمایل بشورش وطغیان برضد کنوانسیونها و قوانین موجود جامعه میشد .

ازتحریرات کلاسیک درآین باب درادبیات یونان کتاب **سوفوکلس** (۱) است موسوم به **انتی گون** (۲) واحتمال دارد درتاریخ بشریت این اولین مرتبه باشد که یک نفرادیب منازعهٔ بین وظیفهٔ آدمی را نسبت بقوانین بشری باوظیفهٔ انسان نسبت بقوانین الهی موردبحث قرارداده . دراین کتاب هنگامیکه **انتیگون** که زنی بوده‌است که قانون راشکسته وبرخلاف‌معمول ، مراسم مذهبی رادرمرگ برادرخود انجام داده ولذاجریمهٔ پولی شده‌است درجواب **کرئون** (۳) بزبان شعرچنین گوید (٤) «آری چون‌این قوانین ناشی اززئوس (ربةالنوع) نیست ، ونه ازآنکس که باخداوندان برتخت خدائی نشسته ، قوانین موضوعهٔ انسانرا عدالت وضع نکرده ، ومن خیال نمیکنم که تو انسان فانی ، بتوانی قوانین غیرمکتوب ولایتغیرآسمانی را ، بایك نفس ملغی کنی و نادیده انگاری ، این قوانین آسمانی نه امروز ونه دیروز بوجودآمده‌اندآنهاهرگز نمیمیرندواحدی نمیداند درچه هنگام پدیدآمده‌اند »


یورپید

این فکروایده یعنی شناسائی طبیعت باقانون الهی وآسمانی ومقایسهٔ کنوانسیون باحق و حقیقت ازآن پس فرمولی شد برای انتقاد از تمام بدیها و سوء استعمالات درجامعهٔ بشری. واین شیوه‌زمینه‌ئی گردید که‌بعدهامکرر درسیرتاریخ افکارسیاسی، مسئلهٔ حقوق طبیعت دربحث و استدلال بمیان آمد.وحقوق‌طبیعت‌مأخذی‌شدبرای‌سنجش‌افکار وتعیین‌ارزش‌عقایدومعمولات‌ورسوم‌جامعه‌های‌بشری.واتفاقاً نظیرهمین‌استعمال‌حقوق‌طبیعت‌واستدلال‌بدان‌درنگارشهای **یورپید** (۵) نیزدیده میشود آنجاکه وی منکرارزش وصحت‌تشخیصات‌وعقاید اجتماعی براساس نژادوخانواده میشود .

۱– Sophocles , Sophocle (٤۹٦–٤۰٦) پیس نویس تراژیك یونانی که مکرر در مسابقه‌ها جایزه برده ۱۲۰ پیس نوشته که هفت تای آن‌باقی‌مانده که یکی‌ازآنها موسوم به آنتیگون است

(۲) Antigone

(۳) Creon (٤) **انتیگون** بقلم **سوفوکلس** ترجمهٔ ف. استار F . storr بانگلیسی صفحات ٤٥۰–٤٥۷ درلیزیاس Lysias جمله‌ئی دیده میشودکه حاکی است ازآنکه‌این‌فکردریکی ازنطقهای **پریکلس** آمده‌است .

۵ – **یورپید** Euripides پیس نویس یونانی در قرن پنجم ق م وی را ازلحاظ درام نویسی همسنك آلس‌شیلوس وسوفوکلس بزرگترین درام نویس‌های یونان‌میشمارند وگوینددرپنج مسابقهٔ درام برندهٔ جایزهٔ اول گردیده تا٤۰۸ قم درآتن وازآن پس درددربار ارکلائوس پادشاه

(بقیه درپاورقی صفحهٔ بعد)

وحتی درباب علامان که درجامعهٔ یونانی وجود ایشان لازم وعادی شمرده میشدوی چنین گوید.

(۱) تنهایك چیز است که برای غلامان شرم‌آوراست ،
وآن نام وکلمهٔ غلامی است که بدانهاداده شده وگرنه ،
درهیچ حال وهیچگاه یك غلام بدترازیك آزاد مردنیست ،
لهذا وی صاحب یك روح بلند وآزاده‌است. »

ودرجای دیگر گوید :

« مرد شریف کسی‌است که شریف درنزد طبیعت باشد.» (۲)

جامعهٔ آتن قرن پنجم کاملا بنقاط ضعف‌جامعهٔ خودآگاه‌بوده ولذا تن‌بانتقاد درداده وبرضد معایب **کنوانسیون** یاقوانین‌موضوعه متوسل‌بحقوق‌طبیعی‌وعدالت‌طبیعی‌شده‌است.

ازطرف دیگر باین نکته پی برده که لازمهٔ حقوق طبیعی ، عدالت مطلق و نیکی **ایده‌آلی** نیست یعنی نمیتوان گفت آنچه که باحقوق طبیعی وفق‌میدهد عین عدالت است. عدالت را نیزمیتوان بخودی خود یك **کنوانسیون** دانست که مبنای آن مخالف باقانون دولت وکشورنباشد ونیزدربعضی موارد ممکن‌است طبیعت وتبعیت ازقانون‌طبیعت‌مخالف اخلاق تلقی شود. **سوفیستها** بعداً این نکته واین‌استدلال رابرای‌ردعقایدمحافظه‌کاران بکاربرده وازاینطریق منکرشدندکه غلامی واشرافیت موروثی امری‌طبیعی‌باشد.

آلسیداماس (۳) گفت که «خداوند تمام مردم را آزاد خلق کرده وطبیعت احدی راغلام نیافریده »

انتیفون (٤) قدمی فراتر گذاشت و مطلبی گفته که ذکر آن در یونان آنزمان غیرمنتظر بوده . وی منکراین عقیدهٔ شایع روز گردیدکه میگفتند « بین‌یك یونانی‌ویك بربری اختلاف است» بدینطریق تبعیضاتی که درنزد پدران ونژادهای سلف فوق‌العاده محترم شمرده میشد دراواخرقرن پنجم بعدازمیلاد درهم‌شکسته‌شد وعقیدهٔ مردم آن‌زمان ونسل‌های بعد نسبت‌بدانهاسست ومتزلزل گردید.

از**انتیفون** که ازفلاسفهٔ سوفیست بوده آثار مختصری باقی مانده که افکار سیاسی

مقدونی زندگی میکرد . ازپیس‌های منسوب به وی هیجده پیس باقیمانده‌است بشرح زیر :
السیس‌ـ مدیا ـ هیپولیوس‌ـ هکوبا ـ اندروماك ـ ایون ـ لابه‌کنندگان‌ـ هرکلیداـ
هراکلس‌دیوانه ـ ایفی‌ژنیا درمیان تائوری ـ زنهای تروژان ـ هلن ـ زنهای فنیقی ـ الکتراـ
اورستس ـ ایفی‌ژنیای‌اولیوس ـ باکجا ـ سیکلوپ‌ها .

۱ـ **یوریپید** در **ایون** **Ion** ترجمهٔ **Way** صفحات ۸۵۴-۸۵۶ ۲ـ نسخهٔ ترجمهٔ **بارکر** **E. Barker** در فرانسه چاپ **Dindorf** صفحهٔ ۳۴۵ ۳ـ**آلسیدا ماس** **Alcidamas** فیلسوف سوفسطائی وخطیب یونانی در قرن چهارم ق م متولد الیا **elaea** درآسیای صغیر شاگرد کورگیاس ، ومعلم درآتن .

٤ـ انتیفون **Antiphon** فیلسوف سوفسطائی وریاضی دان یونانی درقرن پنجم

وي راشرح میدهد و آن قسمتی است از کتاب وی موسوم به **حقیقت** (۱) ــ وی دراین کتاب صریحاً مینویسد :

« تمام قوانین، تنهامقررات موضوعهٔ بشری و کنوانسیونل است لذا برخلاف طبیعت میباشد .مفید ترین طریقهٔ زندگی آن است که در جلوچشم شهود واشخاص ناظر احترام قانون رارعایت کنی ولی آن زمان که کسی تورا نمیبیند وشهودی درمیان نیست تبعیت ازطبیعت بنمایعنی نفع وفایدهٔ خودت رادرنظر بگیر. ضرر شکستن قانون فقط در آن است که دیده شوی ، وتنها منوط است بفکر وخیال ، امانتایج سوء حاصلهٔ ازانجام عملی برخلاف طبیعت غیرقابل اجتناب است . بیشترچیزهائی که برطبق قانون حق وعدل شمرده میشود برخلاف طبیعت است واشخاصیکه باین نکته پی نبرده اند معمولا بیش از آنچه سود برند زیان می بینند. عدالت حقوقی وقانونی برای اشخاصیکه این حقیقت رامیدانند هیچ معنی وفایده ئی در بر ندارد. عدالت حقوقی مانع بدیها وشرارتها نمیشود وشرارتهارا نیز پس ازوقوع جبران نمیکند واغلاط وخطاها راتصحیح نمینماید »

بطوریکه ازاین بیان معلوم است درنظر **انتیفون**، طبیعت یعنی حفظ منافع شخصی یا **اگوئیسم** (خودپرستی). وظاهراً **انتیفون** اصل جلب نفع رایك اصل اخلاقی ومخالف باچیزهائی شمرده است که مردم آنرا اخلاق مینامند . بعقیدهٔ وی آنکس که تبعیت ازطبیعت مینماید همیشه بهترین طریقه را بمصلحت خود و بفایدهٔ خود بر گزیده است. بطوریکه افلاطون مینویسد **تراسی ماکوس** که از سوفیستها بوده نیزهمین عقیده راداشته وازاینجا استنباط میکنیم که عقیدهٔ **ژورژسورل** فرانسوی فیلسوف معاصر(۲) وواضع مرام **سندیکالیزم** که(۳) میگوید : «**هرزمان مطمئن شدی که گرفتار نمیشوی ومیتوانی ازچنگ مجازات قانونی فرار کنی ازقانون سرپیچی کن و آن را بشکن**» فکر تازه ئی نیست ومأخوذ ازعقیدهٔ انتیفون وتراسی ماکوس (٤) وگورگیاس (٥) فلاسفهٔ سوفیست یونان قدیم میباشد .

وهمچنین ازبیانات انتیفون که قبل از افلاطون میزیسته معلوم میشود که تحقیقات افراطی ورادیکالی درباب عدالت که افلاطون کتاب جمهوری خودرا باآن شروع میکند ازابداعات فکر افلاطون نبوده ومأخوذ ازعقاید این فلاسفه است. روح استدلال تراسی ماکوس نیز درهمین زمینه است . وی میگوید :

«عدالت تنها عبارت است ازمنافع اقویا زیرا درهر کشورطبقهٔ حاکمه

---

۱ ــ **Oxyrhinchus . papyri** بشمارهٔ ۱۳٦٤ جلد یازدهم صفحهٔ ۹۲ــ وهمچنین درکتاب (تئوری سیاسی یونان ــ افلاطون وسالفین وی) تألیف بارکر **Barker** چاپ ۱۹۲٥ صفحهٔ ۸۳ آمده . (این انتیفون رانباید باانتیفون پیشوای شورش الیگارشیك درآتن درسال ٤۱۱ اشتباه نمود اگرچه هردومعاصر یکدیگر بوده اند .)

۲ ــ **George Sorel** ۳ــ درکتاب انعکاس طغیان بقلم ژورژ سورل **Reflection sur la violence** ٤ــ **Thrasymachus** ٥ــ گورگیاس **Gorgias** (٤۸٥ــ۳۸۰ق م) فیلسوف سوفسطائی یونانی ومعلم معانی بیان متولد سیسیل متوطن آتن که درآنجا معانی بیان وفن نطق وخطابه تعلیم میکرد افلاطون دردیالوگ خود تحت عنوان گورگیاس اورا بعنوان مظهر یك وجود جاودانی مجسم میسازد.

قوانینی وضع میکنند که بمنافع خودشان باشد. طبیعت عبارت ازقانون حق نیست بلکه قانون قدرت است»

کالیکلس (۱) در گورگیاس این نکته رابطرز واضح تری ذکر نموده‌واستدلال میکند که «**عدالت طبیعی** عبارت است ازحقوق مرد قوی ،و**عدالت حقوقی** یاقانونی تنهاسدی‌است که اکثریت ضعیف برای نجات‌خویش‌درجلوافراداقلیت‌قوی ایجاد کرده‌اند! اگرمردی پیدا میشدکه قدرت‌کافی داشت تمام فرمولها وقوانین ورسوم و مقدسات مارا که برخلاف طبیعت است درزیرپاهای خود لگدمال مینمود .»

نطق سفرای آتنی‌خطاب به**ملوس**(۲) طبق کتاب **توسیدید** (۳)نیز بهمین‌مضامین است که میگوید .(٤) «ازخدایان،آنها که‌مابدیشان‌معتقدیم،ازرجال،آنها که‌ما میشناسیم، بوسیلهٔ قوانینی که بروفق‌طبیعت‌خودشان‌بوجودآورده بودند هر کجاکه‌توانستندحکومت کردند» ازمفهوم این بیان هویداست که مقصد**توسیدید** ابرازروحیه وخط‌مشی‌وسیاست آتن نسبت به متفقینش بوده .

بدیهی است که لازمهٔ این «تئوری که **اگوئیسم** یاخود پرستی راموافق باطبیعت میداند آنطورکه ظاهراً از بیان **انتیفون** برمیآید یا افلاطون درنطق **کالیکلس** ذکر میکند مخالف بااجتماع واحتیاجات اجتماع نیست .

افلاطون این نکته رادرجلد دوم کتاب جمهوری‌ازقول گلوکون (۵) بیشترتوضیح داده وتفسیرکرده ودرواقع تئوری فوق‌راتعدیل میکند وآن‌رانوعی**قرارداد اجتماعی** میشمارد که مردم برطبق‌آن بایکدیگرموافقت نموده‌اندکه برای‌اجتناب‌ازآزارهمنوعان خویش بیکدیگر آزارنرسانند (رجوع شود باصل‌قرارداد اجتماعی موضوعهٔ **روسو.** از اینجامعلوم میشود که واضع اولیهٔ تئوری قرارداد اجتماعی‌نیزفلاسفهٔ یونان‌قدیم‌بوده‌اند) اگرچه این تفسیر نیز براساس اکوئیسم است ، ولی میتوان آن را بنوعی جلب منافع معتدل وتابع فکرروشن (روشن فکری) تعبیرنمود که باقانون وعدالت حقوقی سازگار باشدوبهترین وسیلهٔ ممکنه باشد برای اینکه یك عدهٔ افرادبشربایکدیگرزندگی کنند. چیزی که هست این نظریه اگرچه دعوت به بیقانونی و هرج ومرج نیست معهذا باایدهٔ دولت سیته که شهریا **سیته** را حیات مشترك و اجتماعی میشمارد سازگار نیست و نتیجهٔ نظریهٔ فوق این است که « یك تبعهٔ کشور نبایدکاری درجامعه انجام دهد مگرهنگامیکه مطمئن‌شود که هماتقدرکه بجامعه میدهد ازجامعه پس میگیرد » واین نتیجه‌بعقیدهٔ بعضی‌از مفسرین فلسفهٔ سیاسی معاصرموافق باروح اجتماع ومفهوم روح اجتماعی‌نیست.

ارسطو نیز برضد این نظریه و نتیجهٔ آن درکتاب سیاست (٦) استدلال نموده وآنرا منسوب مینماید به **لیکوفرون** (۷) که از سوفسطائیان نسل دوم و شاگرد

---

۱ - **Callicles** در گرگیاس ترجمهٔ **Jowett** بانکلیسی صفحهٔ ٤٨٤ ۲- **melos** ۳ - **Thucidides** مورخ بزرگ یونانی که تاریخ جنگهای پلوپونزی رانوشته . ٤ـ کتاب **توسیدید** جلد پنجم صفحهٔ ۱۰۵ ٥ - **Glaucon** ٦ ـ کتاب **Politique , Politics** ـ **b ۱۲۸۰** ـ صفحهٔ ۱۲ ۷- **Lycophron** شاعر یونانی‌مقیم اسکندریه درقرن سوم ق‌م تنها اثری که ازاو باقی مانده بهالکساندرا یا کاساندرا موسوم است که درآن کاساندرا سقوط تروا را پیش‌بینی میکند.

گورگیاس بوده ولذا احتمال دارد که نوعی فرضیهٔ **قرارداد اجتماعی** که نتیجهٔ نمو نظریهٔ اصل جلب منافع وازباب فلسفهٔ سود جوئی (یوتی‌لی تاریانیسم) (۱)بوده است دراوایل قرن چهارم قبل‌ازمیلاد بوجود آمده وچندی بعد این نوع فلسفهٔ سیاسی درمسلك اپیکوریانها تجدید ظهور نموده‌است.

قبل‌ازپایان قرن پنجم قم اصل مقایسهٔ بین طبیعت **وکنوانسیون** بیشتر تفسیرشده ونمو کرده وبدوسمت سیرخودرا دنبال نمود یعنی بدومکتب تقسیم شد : مکتب‌اول آنکه طبیعت‌را عبارت دانست ازقانون حق وعدالت که ذاتی دروجود آدمی وذاتی‌عالم‌است.این نظریه لزوماً بااین فرض متکی شد که نظم درعالم هم‌عقلانی و نتیجهٔ **هوشمندی است وهم** مفید، ودراصل براساس اخلاقی ومذهبی قرارگرفته . مکتب دوم طبیعت را **غیر اخلاقی** دانسته وتجلی آنرادرانسان موجد حب ذات وخودپرستی (اگوئیسم) وطلب مسرت‌یانیل بقدرت میشمارد . عقیدهٔ اخیررا میتوان ریشهٔ دونوع فلسفهٔ جدید دانست یکی‌فلسفهٔ **نیچه** فیلسوف آلمانی وآئین **تجلی نفس** نیچه ودیگرشکل تازه ترازین‌فلسفه‌که بفلسفهٔ سود جوئی (یوتی‌لیتاریانیسم)موسوم‌است وبعدهاشرح آن خواهدآمد. چون‌این‌فلسفه بطرف افراط سیرکند نتیجهٔ آن فلسفه های ضداجتماعی خواهد بود .

سقراط وفلسفهٔ سیاسی وی (۲)

(۴۷۰ - ۳۹۹ قبل از میلاد)

مقدمه

معمولا فلاسفهٔ یونان قدیم رابسه دسته تقسیم میکنند:**اول**فلاسفهٔ اقدم‌یافلاسفهٔ متقدم یونانیان. **دوم** فلاسفهٔ دورهٔ امپراطوری که عظمت یونان‌وترقی**دموکراسی**درآن دوره بحداعلی رسیده. **سوم** فلاسفهٔ متأخر یونان که معاصر دورهٔ بعداز شکست **دموکراسی** میباشند تا خاتمهٔ حکومت یونان و انقراض آندولت . سقراط را بعضی ازمفسرین فلسفهٔ یونان درخاتمهٔ دورهٔ اول قرار میدهند . ولی بیشتر مفسرین، وی را در آغاز دورهٔ دوم واولین فیلسوف‌آن دوره بشمارمیآورند ودردورهٔ دوم سه فیلسوف یونانی **سقراط** وشاگرد وی **افلاطون** و **ارسطو** شاگرد افلاطون را حائز اهمیت بسیار میدانند .

باید دانست که تاقبل‌ازظهورسقراط اگرچه انواع افکارفلسفی بوسیلهٔشیوع‌مباحثه وازطرف فلاسفهٔ قبل‌ازسقراط بوجود آمده بود وریشهٔ عقاید مختلف سیاسی واخلاقی و اجتماعی وجودداشت ولی این افکار وعقاید **فرموله** ومتشکل نشده و بصورت یك فلسفهٔ صریح روشن درنیامده بود وروابط بسیاری ازاین‌عقاید بایکدیگرمشخص نبود . سقراط اولین شخصیت مؤثرومهم در دنیای فلسفه وعقلیات یونان قدیم است که افکار موجود را بصورت یك فلسفهٔ روشن درآورده ونظریات خویش‌رانیز برآن افزوده ولی بایددانست که‌اساس فلسفه‌های مختلف ومتضاد که بعدازسقراط بوسیلهٔ افلاطون وارسطو وسایرین بسط داده شده وتکمیل گردیده مدیون سقراط است .

۱- Utilitarianisme ۲- Socrates

شرح حال : سقراط ازاهل آتن مردی بود دائم‌الخمر ودر کوچه‌ها وقهوه‌خانه‌ها بتبلیغ وبتعلیم مردم اشتغال داشت ومعتقد بود که بوی الهام شده ومأموریت‌اصلاح‌فکری مردم را دارد. وی یکی‌از شخصیت های برجسته ومعروف آنزمان بوده و نفوذی عجیب درطبقات مختلف مردم یونان یافت. پس‌ازسقوط آتن درجنگهای پلی پونزی دشمنانش آنرا بگردن‌سقراط انداخته و گفتند نشرعقاید فاسدوی‌سبب شکست‌آتن گردید. پس‌طبق معمول‌محکمهٔ ۵۰۱ نفری‌را ازاشخاص‌عادی آتن تشکیل داده با اکثریت ۲۸۱ رأی درمقابل ۲۲۰ رأی وی را محکوم بمرگ کردندوجام سم **شوکران**راباو نوشانیدند. افلاطون و سایر شاگردانش سعی کردند اورا راضی کنند که باکمک ایشان اززندان فرارنماید قبول نکرد وگفت: « **اطاعت حکم دولت برای حفظ نظام اجتماع واجب‌است ولو آنکه‌حکم‌دولت بخطا وبضرر شخص باشد** » دشمنان سقراط وی‌رافضول‌وفتنه‌جوو کافر وملحدخوانده‌اند. مسیحیون قدیم میگفتند سقراط قبل‌ازظهور مسیح مذهب مسیح داشته (۲) و اورا مقدس و**شهید فلسفه** نامیده ومیگفتند ازپیش‌خود اورا تعمید کرده‌ایم. معروف‌است که‌سقراط زنی داشته سلیطه وزشت و بدترکیب ونیز گویند دوزن داشته است. اگرچه مردم آتن سقراط را از (سوفسطائیان) سوفیست های بزرگ میشمردند ولی بزرگترین دشمن این طایفه بود ومرام آنهارا رد کرده و بعقاید ایشان حمله نموده است اهالی یونان اورا سوپرسوفیست یا مافوق سوفسطائی (۱) نیز خوانده اند.



سقراط

آثارسقراط : باکمال تأسف ازشخص سقراط کتاب وآثاری باقی‌نمانده وگویا شخصاً چیزی ننوشته. تعلیمات‌وی‌عموماً‌بصورت نطق‌وبیان‌بوده‌است ولی‌اقوال‌وعقاید اورا سه‌کس بتفصیل نوشته ودر کتب خود نقل کرده‌اند: (اول) شاگردوی**افلاطون** ازلحاظ فلسفه (دوم) **گزنفون** مورخ ازلحاظ تاریخ (سوم) **اریستوفان** کمدی نویس و بازیگر مسخره که حکایتی برای سقراط ساخته واورا مسخره کرده واین حکایت رابصورت تآتر نمایش داده. **اریستوفان** دراین تآترخنده آور سقراط رافاسدالاخلاق ومخرب‌جوانان آتنی ومخرب اخلاقیات آتن وصاحب عقاید مسخره آمیزجلوه داده‌است.

۱– Super - Sophist

خلاصهٔ عقاید و فلسفهٔ سیاسی سقراط

چون درصفحات آتیه درذکر عقاید افلاطون ناگزیریم که خلاصه ئی از مندرجات کتاب جمهوری وی‌ژاذکر نمائیم وبالطبع بتفصیل ازعقاید سقراط سخن بمیان خواهدآمد دراینجا برای روشن شدن ذهن خواننده تنها بدرج مختصری ازاصول عقاید سیاسی وی فهرست مانند اکتفامیکنیم.

بطورکلی‌مطمح نظرسقراط «**انسان**»واصل«خودرا بشناس» بوده وتخیلات وافکار ونظریات خود **انسان** وتعلیم انسان را درمد نظرداشته وبسه نکته اهمیت داده: **(اول) دیالکتیک** (۱) یامناظره ومباحثهٔ جدلی ومنطق **(دوم) انسانیات** (۲) یعنی آنچه که مربوط بحیات انسان باشد **(سوم) اتیکس یااخلاقیات** (۳) در اینجا ازذکر فلسفهٔ اخلاقیات وی صرف نظرمینمائیم وفلسفهٔ سیاسی وی را که تلخیص نقل‌قول ازوی بوسیلهٔ افلاطون درمباحثات وی باسقراط میباشد بجهت سهولت مقایسهٔ باعقاید فلاسفهٔ دیگر در شش جملهٔ زیرخلاصه میکنیم:

(۱) رابطهٔ فردباجامعه ودولت: افراد درهرجامعه که متولدشده وتربیت‌یافته وبزرگ شده باشند خود و اعقابشان بدان‌جامعه مدیون هستند. افراد برای جامعه خلق شده‌اند ولذاباید مطیع امرقانون ودستورجامعه ودولت‌باشند ولو که دولت برخطاباشد وراه خطاطی کند.

(۲) آزادی مسکن و مهاجرت: معهذا افراد آزاد هستندکه درهرموقع که قانون جامعه را منافی سلیقه وعقیدهٔ خود یافتند آن جامعه‌را ترک گویند و از آن کشور خارج شوند واموال خودرا نیزازآنجاببرند ودرجای دیگرزندگی کنند.

(۳) اطاعت سیاسی: اگرخارج نشدند مفهوم ضمنی آن این است‌که قوانین‌آن جامعه ودولت وحکومت آنرا پذیرفته اند ومعنی این قبول آن است‌که باجامعه ودولت **قراردادی** (کنتراتی) منعقد کرده‌اند که در آنجا متوطن باشند واز تعلیمات‌آن جامعه برخوردارشوند وبازاءآن مطیع امرودستوردولت باشند. سقراط این‌اطاعت‌را **اطاعت سیاسی** مینامید (دربرابراطاعت اخلاقی واطاعت مذهبی)

(۴) تعریف دولت: (دولت‌را **پلیس** یا **پلی** (٤) اصطلاح میکند) دولت عبارت است ازیك جامعهٔ آزاد که افرادآن بمیل خود میتوانند آنرا ترک گویند وبرپایهٔ‌رضایت آزاد اتباع جامعه بنا شده‌است (مقدمهٔ قرارداد اجتماعی)

(۵) قانون وقرارداد اجتماعی: قوانین‌موضوعهٔ دولت تنهابرپایهٔ زور وخون و عادات نژادی گذاشته نشده بلکه برپایهٔ **قرار داد اجتماعی ضمنی** است که اتباع بارضایت خودوضع کرده‌اند.

(٦) فردیت و اتوریته: فردیت (۵) یاآزادی فردی صحیح است اما **مشروط است به الزام کشوری** یعنی تعهد اطاعت ازقوانین دولت.

۱— Dialectique. Dialectic وضع این اصطلاح برای مباحثهٔ جدلی نیزمنسوب بسقراط است ۲— Humanités . Humanities ۳— moralités , moralities یا Ethiques , Ethics
۴— Polis ۵— Individualisme

توضیح لازم درباب مسلك های چپ یا دینامیك (متحرك) ومسلك های راست یا استاتیك (ساكن)

درفلسفهٔ سقراط مانند اصل معمول درعلم‌الحیات (بیولژی) کوشش شده است که بین قابلیت تغییر باقابلیت رکود (حرکت وسکون - یا - تحول ورکود) توازن‌ایجادشود. باید دانست که درفلسفهٔ سیاسی ، **آزادی** (لیبرته ۱) مظهرتحول وتغییر- **وقانون(۲)** یااتوریته (۳) مظهررکود وسکون شمرده میشود . اولی طبق‌اصطلاح سیاسی که‌مأخوذ ازاصطلاح فیزیکی است بقوهٔ در حال حرکت یادینامیك (٤) موسوم است و درهردوره عقاید افراطی وطرفدارتحول که بعقاید چپ اصطلاح شده‌اند بدان منسوب میباشدودومی راقوهٔ استاتیك (۵) یاساکن یا طرفدار حفظ وضع موجود (استاتس کوئو ٦) اصطلاح کنند و احزاب راست و عقاید راست که همیشه طرفدار حفظ وضع موجوداند بدان منسوب میباشند .

نکتهٔ قابل توجه آنکه از آغاز تاریخ بشری مسئلهٔ غامض و مورد بحث و هدف فلاسفهٔ سیاسی آن بوده‌است که این‌دوعنصرمتضاد رابایکدیگر آشتی‌دهند و بین‌آنهاتوازن وتعادل برقرارکنند یعنی سیستمی بوجود آورند که حاوی هردوعنصر باشد زیرا این دو بایکدیگر سازگارنیستند . بدیهی است اگر آزادی مطلق درکارباشد **اتوریته** وقانون ازبین میرود واگر**اتوریتهٔ** مطلق وقانون جامد حکومت کند آزادی افراد سلب میشود واهمیت مطلب درایجاد فلسفه و سیستمی است که بین این دوعنصر که هردولازم تشخیص داده شده است موازنه برقرارنماید . بعضی‌ازفلاسفه بسرحد افراط رفته وبعضی‌دیگر بحد تفریط‌گرائیده وبعضی‌هم سعی کرده‌اند حد وسط راگرفته بین این‌دونیرویادوعامل‌مؤثر درحیات فردی و اجتماعی انسان موازنه برقرارسازند (رجوع شود بفصل ۲۵ این کتاب قسمت فلسفهٔ مونتسکیو) درنظراکثرفلاسفهٔ قدیم وجدید قدرمسلم این است که فردیت را نمیتوان فدای اتوریته نمود اگرچه سقراط تاحدی معتدل (نه بحد افراط) فردرا متعلق بجامعه میشمارد . گفتیم معتدل زیرا بفرددرصورت عدم رضایت وی ازجامعه اجازهٔ خروج اورا ازجامعه میدهد درحالیکه فلاسفهٔ افراطی ضد فردیت قرون جدیده تااندرجه‌هم بفرد آزادی نداده یعنی فردآزادی شغل ومسکن هم دربرابردولت‌وجامعه ندارد وبمنزلهٔغلام دولت است زیرا اجازهٔ ترك تابعیت کشور وخروج از کشورراندارد .

بدیهی است که وجود فلسفهٔ فردیت برای‌ترقی‌انسان لازم ، وآزادی فردی‌درحیات بشری عنصری ذیقیمت است . دلیل‌آشکاربراین مدعا آنکه اگرچه حکومت دموکراسی خام آتن بیش‌از یك قرن‌طول نکشیده (از ۵۱۱ ق م یعنی از سقوط هیپیاس (۷) تا سال ٤۰٤ ق‌م و ظهور سی ستمگر) و دولت محافظه کار مذهبی قانونی تابع اتوریتهٔ

۱- Liberté , Liberty ۲- droit , Law ۳- Authorité , Authority یعنی قدرت قانونی یا قدرت مجاز ٤- Dynamique , Dynamic ۵- Statique , Static ٦- Status quo

۷- Hippias

فراعنهٔ مصر ۳۵۰۰ سال و حکومت مصر جمعاً پنجهزار سال بطول انجامید . **معهذا بعقیده فلاسفهٔ معاصر باختری ، یونان متغیر بادموکراسی یکصد ساله اش بمراتب بیش از مصر محافظه کار پنج هزار ساله بتمدن بشری و ترقی انسان خدمت کرده است .**

در تحلیل فلسفهٔ سیاسی سقراط : بطوریکه اشاره شد قوت کلام ومنطق و شخصیت بارز سقراط دراشخاص وطبقاتی که صاحب عقاید مختلف بودند نفوذو تاثیرنمود. این عقاید مختلف ازلحاظ منطق و استدلال منتج بنتایجی میشدکه بایکدیگر سازگار نبود وتضاد بین آنها بوجود میآمد باآنکه ریشهٔ همهٔ این عقاید ازفلسفهٔ سقراط ناشی شده بود . مثلا **آنتیس تن** (۱) رمز شخصیت سقراط رادرقوت ارادهٔ وی نسبت بنفس خویشتن میداند و پایهٔ عقاید وی را از لحاظ اخلاقیات براساس عقیدهٔ بیزاری و تنفر ازانسان یا **میزانتروپی** (۲) میشمارد ، درحالیکه آریستی پوس (۳) رمزهمان شخصت رادرقدرت بی انتهای وی برای تحصیل مسرت می بیند وآنرا ازلحاظ اخلاقیات طرفدارعقیدهٔ اخلاقی «میل بمسرت وخوشی» می پندارد . تفاوت این دوعقیده نسبت به یك مرد که کالیکلس اورا مرد قوی شمرده و میگوید « این مرد قادر است که ضعف اجتماعیت را زیر پا گذارد» ازمقایسهٔ دوعقیدهٔ مزبور کاملا مشهود است .

اگرچه شهرت وجلال افلاطون وارسطو درزمان خودشان تاچندی ظاهراً مانع درك میزان اهمیت فلسفهٔ سقراط گردید ولی درهردوفلسفهٔ ارسطووافلاطون می بینیم آن فیلسوف **ایدآلی** راکه هردومورد نظروبحث قرارداده وایدآلیزه نموده یعنی ایدال خود ومظهر عقاید خویش قرار میدهند همان سقراط است و بس . بامقایسهٔ فلسفهٔ افلاطون باارسطو معلوم میشود که بیشترشخصیت سقراط و بهترین عقاید و افکار وی درکتاب بزرگترین شاگردش افلاطون حلول نموده یعنی تأثیرافکارسقراط درافلاطون بیشتر بوده است تاارسطو ولی بطورکلی انعکاس عقایدمربوط بانسان دوستی که **سوفسطائیان** آنراآغاز نهاده اند درتمام شاگردان سقراط دیده میشود . قسمتی از فلسفه که در سنین پختگی بیشتر مورد علاقهٔ سقراط قرارگرفته دوچیزاست یکی فلسفهٔ اخلاقیات است ودیگرمسئلهٔ غامض رابطهٔ بین کنوانسیون متعدد ومتغیرمحلی باحقوق مسلم واجب الاطاعه وجاودانی. سقراط برخلاف **سوفیست**ها درفلسفهٔ انسان دوستی خودسابقه وسنت یعنی تردیسیون عقلی فلسفهٔ فیزیکی سابق راوارد کرده . واین فلسفه مفهوم آئین معروف سقراط میباشدکه میگوید «**تقوی علم است**» یا «**تقوی عبارت است ازعلم**» ولذا میتوان تقوی را یادگرفت و یاد داد. ونیزمفهوم روشی است که ارسطو به وی نسبت میدهد یعنی « **تبعیت ازتعریف کامل** » (مقصود از این روش آن است که آنطوریکه ارسطو میگوید بعقیدهٔ سقراط برای هرمادهٔ اخلاقی میتوان یك تعریف کامل نمود و بهترین روش تبعیت کامل آن ماده است) زیرا بادرنظر گرفتن دواصل فوق میتوان یك قاعدهٔ کلی برای رفتارواعمال انسانی کشف

---

۱ — **Antisthenes** انتیس تن (۴۴۴ — ۳۷۱) فیلسوف آتنی شاگرد سقراط مؤسس مکتب شکاکین ۲ — **misanthropie, misantropy** ۳ — **Aristippus**

نموده وتجزیه وتحلیل آن قاعده نیز بوسیلهٔ فرهنگ وعلم میسر خواهد بود. بعبارت دیگر هرگاه بتوان فرضیه های اخلاقی را تعریف نمود البته مقایسهٔ بین موارد استعمال علمی آن تعریفات درموارد خاص امکان پذیراست و بعد میتوان این علم را برای ایجاد وحفظ یك جامعهٔ خوب وقابل تجسم بکاربرد. ارسطوهمین روش یعنی تبعیت ازعلم سیاست عقلی وقابل تجسم را دردورهٔ زندگی خودبکاربرده است .

دقیقاً معلوم نیست که سقراط ازسیاست یا **پلیتیك** چه نتایجی را درفلسفه واستدلال خود درنظر گرفته ولی بطورکلی میتوان نتایج سیاست رادرنظرسقراط تابع فرضیهٔ کلی وی یعنی «تقوی علم است» دانست ؛ سقراط معتقد بود که دردموکراسی آتن هرفرد، قادر ولایق است که هرشغل و مقام دولتی را احراز کند واین نکته بتفصیل در مقالهٔ موسوم به «دفاع» یا (اعتذار) (اپولوژی) (۱) سقراط ذکر شده وگزنفون مورخ آنرا درکتاب **ممورابیلیا** (۲) بیان نموده .

درهرحال نمیتوان باور کرد که محاکمه ومحکومیت سقراط عاری ازعوامل سیاسی بوده وبعقیدهٔ اکثرازمفسرین فلسفهٔ سیاسی، سیاست دراین امردخالت داشته است این نکته نیزمسلم است که قسمتی مهم از اصول سیاسی که درکتاب جمهوری افلاطون مورد بحث قرارگرفته وبسط داده شده است متعلق بسقراط بوده ومستقیماً افلاطون آنهارا ازسقراط تعلیم گرفته است . بطورکلی قسمتهای حاوی اصول روشن‌فکری کتاب جمهوری وتمایل روح کتاب به تحصیل رستگاری بوسیلهٔ یك زمامدار فیلسوف وباعلم و صاحب فرهنگ مسلماً نتیجهٔ تکامل همان نظریهٔ کلی سقراط است که میگوید « علم تقوی است » و دراین تعریف کلی علم را البته شامل علم سیاست نیزمیداند وسیاست راهم علم میشمارد .

---

۱ ـ Apologie , Apology

۲ ـ Memorabilia جلد اول فصل دوم صفحهٔ ۹

فصل سوم

افلاطون و جمهوری افلاطون

مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون

(۴۲۷ ق‌م - ۳۴۷ ق‌م)

شرح حال : افلاطون از والدین اشراف بدنیا آمده . بزرگترین شاگرد سقراط و دوست و مصاحب وی بوده - چندی در دربار **دیونی سیوس** اول (۱) زمامدار مستبدوستمگر (تیران) (۲) **سیراکیوز** (۳) بسر برده در مراجعت باتن در میدان **اکادموس** (٤) مدرسهٔ موسوم به **اکادمی** را تأسیس کرد و تاهنگام مرگ به تعلیم ریاضیات و فلسفه اشتغال داشت .



افلاطون

تألیفات وی : کتاب سی و پنج **دیالوگ** (مناظره یا مکالمه) (٥) دیگر کتاب سیزده پیغام (٦) یا سیزده نامه ، وچند مقاله ورسالهٔ دیگر درتعریفات .

درجزء سی وپنج مناظره یامکالمه آنچه بیشترمربوط به‌سیاست میباشد چهار کتاب آن است بشرح زیر و باید فلسفهٔ سیاسی وی‌را ازاین‌چهارمجلد اقتباس‌وجمع آوری نمود .

(اول) کتاب «سوفیست - پولی تیکوس» (۷) (سوفسطائی - سیاست) وموضوع بحث آن این‌است که آیا**دموکراسی** بهتر است یا**اتوکراسی** (استبداد) ؟

Dionysius - ۱ Tyran , Tyrant - ۲ Syracuse - ۳ Academus - ۴
Dialogues 35 - ۵ 13 Epistles - ۶ Sophist-Politicus - ۷

(دوم) کتاب معروف موسوم به **ریو بلیك** (۱) (جمهوری) . هدف این کتاب آن است که عدالت حقیقی را بوسیلهٔ تصویر یك کشور غایت آمال وشرح یك دولت **ایدآل** یامدینهٔ فاضله جستجو ومجسم نماید . وی یك جمهوری خیالی رادر نظر گرفته وشرح میدهد ومیخواهد بگوید که جمهوری آتن باید بدین صورت در آید .

(سوم) کتاب « **کریتیاس** » (۲) که در باب قوانین و ملحقات و متفرعات قوانین بحث میکند .

(چهارم) کتاب موسوم به **زمامدار**.

در تاریخ فلسفهٔ سیاسی کتاب جمهوری افلاطون اولین مدینهٔ فاضلهٔ خیالی یا **یوتوپیائی** است (۳) که برشتهٔ تحریر درآمده .

اصول جمهوری ایدآلی یامدینهٔ فاضلهٔ افلاطون راقبل از آنکه بشرح تفصیلی آن بپردازیم بمنظور آشنائی فکر خواننده باآن درچند جملهٔ زیر خلاصه میکنیم .

اصول جمهوری افلاطون : درجمهوری افلاطون (اول) آنکه فلاسفه حکومت میکنند. (دوم) آنکه اموال شخصی وخانواده ملغی میشود. (سوم) آنکه ازدواج وزناشوئی موقوف ومنسوخ میگردد وجفت گیری براساس فن **اوژنیك** (٤) انجام میگردد. (چهارم) آنکه فرهنگ عمومی که دردسترس عموم میباشد هرفرد را بقدر لیاقتش تربیت کرده و وارد حیات اجتماع میکند ومحل او را در اجتماع تعیین مینماید (شبیه به مرام کمونیسم جدید).

خلاصهٔ فلسفهٔ سیاسی افلاطون

قسمتی ازعقاید سیاسی افلاطون البته ازچهار مادهٔ فوق که مبنای جمهوری خیالی وی قرار گرفته است استنباط میشود. سایر موادمهم وبرجستهٔ فلسفهٔ سیاسی افلاطون رافهرست مانند درزیر ذکرمیکنیم وبعداً به شرح تفصیلی عقاید سیاسی وی خواهیم پرداخت .

---

۱ — Republic , Republique ۲ - Critias ۳ — Utopia یوتوپیا اصطلاحی است در فلسفهٔ سیاسی بمعنی افکار و عقاید ایدالیستی و غایت آمال و خیالات و امید هائی که هنوز صورت تحقق نیافته ولی مورد آرزوی انسان است . بعضی از فلاسفه برای تجسم و تشریح آنکه یك جامعهٔ واجد عدالت چگونه باید باشد بهشتی خیالی در دماغ خود ترسیم نموده و آرزو های انسانرا نسبت به یك روز موعود درآن بهشت خیالی مجسم کرده اند و ازآنجمله اند **توماس مور** Thomas more (۱٤۷۸ — ۱۵۳۵ ب م) زمامدار وفیلسوف انگلیسی قرن ۱۵و۱٦ که کتابی بنام یوتوپیا نوشته وجزیره ئی رافرض کرده بنام یوتوپیا که درمیان مردم آن عدالت بحد کمال است وشرح آن درفصول بعد خواهد آمد. اصطلاح یوتوپیا ازآن زمان برای افکار ایدالی معمول گشته است.

٤ ـ Eugenic یعنی فن اصلاح نژاد انسان بوسیلهٔ جفت گیری مصنوعی ودستوری وانتخابی نژاد های خوب وسالم نه براساس عشق وتصادف وازدواج تصادفی یاعشقی یاتمایل آزاد بین هرزن وهرمرد. دراین فن درسالهای اخیر تحقیقاتی بعمل آمده وبسط یافته خود علمی جداگانه بوجود آورده اساس فرضیهٔ این علم آن است که همانطور که انسان در اصلاح نژاد گلها وگیاهان ونباتات وحیوانات مثل اسب وگاو و گوسفند ومرغ دخالت کرده و نژاد های خوب بوجود آورده میتواند بواسطهٔ دخالت درجفت گیری ، نژاد انسان را هم اصلاح کند (رجوع شود برسالهٔ اوژنیك مؤلف این کتاب)

(۱) **۵۰۴۰ خانواده برای تشکیل یك کشور** حد مناسب و ایده‌آل است و کافی است .

(۲) **قدرت دولت** منوط است به میزان اطاعت اتباع کشور ازدستور دولت .

(۳) **عدالت دولت** عبارت است ازحفظ قدرت‌دولت . عدالت مربوط است به‌نظم اجتماعی که محدود بزمان و مکان و اتباع همان کشور معین بوده و قابل تغییراست .

(۴) **ملیت** هر انسان متعلق بجامعهٔ کوچکی است موسوم به دولت یا کشور که در آن زندگی میکند نه متعلق به جامعهٔ بالاتر ازآن (و نه بجامعهٔ جهانی) و لذا محکوم به اطاعت ازقانون دولت است .

(۵) **جنگ :** جنگ سبب وجود حکومت‌است وحکومت‌اساس دولت. بدون‌جنگ قریحهٔ عالی انسانی نمونمیکند . اگرچه جنگ خوب نیست ولی ممکن است لازم باشد. جنگ ناشی ازمطامع وحاجات است.

(٦) **کشورهای جهان** باید ازیکدیگرمجزی باشند وتماسی بایکدیگر نداشته باشند دراینصورت تصادمی نخواهند داشت (این مادهٔ اخیرتقریباً معادل‌است باایده‌ئی که درفلسفهٔ معاصر به **اوتارکی** معروف است بمعنی استقلال اقتصادی‌ومنظوراز آن‌استقلال اقتصادی هر کشور وتهیهٔ مواد درداخلهٔ کشور وسلب‌احتیاج نسبت بکشورهای‌دیگراست که معلوم شد عملی نیست وشرح آن در کتاب سوم خواهدآمد)

درتحلیل جمهوری افلاطون

چون بیشترعقاید سیاسی افلاطون در کتاب جمهوری ذکرشده ابتدا باید به‌تحلیل مندرجات کتاب مزبورپرداخت . وبرای درك علل واسباب ظهوراین‌عقاید ونمو آن‌ناچار باید اول به تشریح اوضاع روزوبیان شرایط واحوالی پردازیم ومحیطی‌را وصف کنیم که افلاطون‌درآن زندگی‌میکرده ونفوذآن اوضاع واحوال محرك بروز این‌نوع افکار در وی گردیده است .

مطامع امپراطوری آتن پس‌ازشکست درجنگهای **پلوپونزی** ازمیان رفت‌و نقش این‌کشور در تاریخ تغییرنمود ولی ازنفوذآن دریونان و هم دردنیای قدیم کاسته نشد . پس‌ازآنکه امپراطوری رااز کف دادبیشترمرکزفرهنگی دنیای مدیترانه واقع‌شدواین مرکزیت فرهنگی‌راحتی‌پس‌از دورهٔ انحطاط سیاسی‌واز کف‌دادن استقلال‌سیاسی تادورهٔ ترقی‌مسیحیت نیز نگاه داشت. شهر آتن تاقرنهای بعد نظر بسابقهٔ قدیم‌مرکزعلم‌وفرهنگ شمرده میشد وازهمه جاطالبان علم بدین شهرروی میآوردند. مدارس فلسفه‌وعلوم‌وبدیع ومعانی بیان آتن اولین مؤسسات فرهنگی اروپاومرکزتحصیلات عالیه بوده.ازرم‌وسایر شهرهاو کشورهای دنیای قدیم شاگردانی برای تحصیل‌بدین شهرمیآمدند.اگرچه‌مکتب ایسوکرات که بخصوص‌فنون بدیع ونطق وخطابه درآن‌تعلیم میشدچندسال‌قبل‌از**اکادمی افلاطون** تأسیس شده معهذا اکادمی افلاطون اولین مکتب فلسفی شمرده میشود . پنجاه

سال پس‌ازتأسیس اکادمی مدرسهٔ ارسطو درلیسیوم (۱) تأسیس گردید وسی سال پس‌از تأسیس مدرسهٔ ارسطو دومکتب **اپیکور وواقیون** بوجود آمد .

تأسیس این مدارس مقدمهٔ ظهور ونموفلسفهٔ اروپائی بوده بخصوص نسبت به علم سیاست وسایرعلوم‌اجتماعی، این‌مدارس حائز اهمیت بسیارمیباشند ودراین‌زمینه تحریرات وآثارافلاطون وارسطودردرجهٔ اول قرارمیگیرد . ریشهٔ اکثر بلکه تمام‌افکارسیاسی‌جدید رامیتوان درفلسفهٔ سیاسی یونان قدیم پیدا کرد منتهاغالباًخام وناپخته است وبه‌آن مرتبه ازتحقیق وتحلیل‌امروزنرسیده اما آنچه که‌امروزهست مدیون زحمات وافکارآن پیشقدمان راه علم ومعرفت میباشد. تعلیمات مدارس جهان امروزکه برپایهٔ تعلیمات مدارس‌وتمدن اروپائی گذاشته شده عموماً ازتعلیمات مکاتب یونان قدیم سرچشمه میگیرد .

مدارس و مکاتب آتن اگرچه سطح افکار وتخیلات بشری را از درجهٔ مشاهدات سطحی وتخیلات اولیه بالاتربرده باب علوم عالیه و تفکرات ثانویه یعنی تدقیق و تعمق درمطالب رابروی انسان گشودند ولی‌ازطرف دیگرافکاری بوجودآورده‌اند که‌ازفعالیت های کشوری‌وجنبهٔ علمی‌دورافتاده‌وجنبهٔ اکادمیك یعنی جنبهٔ تحقیق وتدقیق وبحث را پیدا کرده‌است معهذا همین تحقیقات اکادمیك درقرون جدید کمك مؤثر به‌تحول افکار وترقی علم در عصرما نمود .

احتیاج به علوم سیاسی

افلاطون در نوشتجات خود روش انتقاد بدموکراسی راپیش‌گرفته لحن وی لحن انتقاد به دموکراسی‌است . سبب این نکته را مفسرین آن دانند که افلاطون از خانوادهٔ اشرافی بوده .یکی‌ازبستگان افلاطون درشورش الیگارشیك سال ٤٠٤ق‌م شرکت‌داشته ولی ارسطوهم که نه ازخانوادهٔ اشراف بوده ونه‌ازاهل‌آتن بقدرافلاطون‌ازدموکراسی انتقادکرده است . پس سبب این نکته رادراوضاع زمان باید جستجو کرد . بدیهی‌است که اوضاع محیطی عامل مؤثردرسیرجریان افکارعمومی میباشد وسیرافکارعمومی بنوبت خود مؤثر درظهورافکار است . افلاطون جوانی خوددرا درمصاحبت سقراط گذرانیده و ازوی تعلیم‌گرفته وایدهٔکلی «**تقوی علم‌است**» ازفکرسقراط دردماغ افلاطون رسوخ کرده میبینیم این ایده درتمام مباحث فلسفهٔ سیاسی افلاطون رعایت شده ودرواقع‌محور مباحث فلسفی وی قرارمیگیرد . مفهوم این فکر آن است که حیات نیك وزندگی خوب و درست بطریق معقول‌درعالم‌واقعیت‌وجود دارد هم‌برای‌افراد وهم‌برای‌جامعه‌هاو کشورها و(اولا) میتوان آنرا موضوع مطالعه وتحقیق قرارداد(ثانیاً) میتوان بوسیلهٔ طریقهٔ‌منظم (متودیك)روشنفکری (انتکتوال- تابع روش‌ابتکارقریحه) آنراتعریف‌نمود(ثالثاً)میتوان باکمال دقت وازطریق عقل‌ازآن تبعیت کرد . دلیل تمایل‌افکارافلاطون به‌اشرافیت‌اعتقاد به مبانی فوق بوده زیرا درآنزمان تحصیل علوم عالیه تعمیم نداشته و تنها در دسترس اشخاصی‌قرارداشت که تمول‌داشتند ومیتوانستند مخارج تحقیق‌ومطالعه راعهده‌دارشوند.

Lyceum – ۱

بالطبع علم جنبهٔ اریستوکراتیك پیدا کرده و مردم عادی نمیتوانستند ازحیث علم بپایهٔ افلاطون وسایرفلاسفهٔ آنزمان برسند. چون افلاطون درپایان جنگهای پلوپونزی به‌سن رشدومردی رسیده لذا آن احساسات و حرارت پریکلس را نسبت بحیات دموکراسی و خواص جذاب آن مانند قابلیت تحول که ازخواص دموکراسی آتن بوده است نداشته. بعلاوه شکست یونان در آنزمان مقارن گردید باترقی اسپارت که ظاهراً نتیجهٔ انضباط خشك اسپارت شمرده میشد. بالطبع مردم آتن قدری تحت تأثیردیسیپلین اسپارت قرار گرفته وعقیدهٔ ایشان تادرجه‌ئی نسبت بدموکراسی سست شده بود. عقاید سیاسی اولیهٔ افلاطون که در کتاب‌جمهوری آمده‌است، درهمین‌زمان که اشاره‌شد نگارش‌یافته ولی‌تأثیر افکارعمومی بر کنارنبوده‌است. کتاب جمهوری قبل‌ازسقوط عجیب وسراسرمصیبت‌اسپارت که ثابت نمودانضباط توخالی وحکومت نظامی سبب ترقی ونجات نمیشود باتمام‌رسید، واگر هرآینه کتاب مزبور پس‌از سقراط و سقوط اسپارت نوشته میشد مسلماً مندرجات آن شکلی دیگرداشت.

افلاطون درشرح حال خود درنامهٔ هفتم از کتاب **نامه های افلاطون** مینویسد که درآغاز جوانی وی که مصادف با شورش اریستوکراتیك سی نفری بوده امید داشت که یك پست سیاسی بدست آورد وازآن‌شورش امیداصلاحات (رفورم)داشت وانتظارداشت که درآن‌حکومت اورانیزشرکت‌دهند ولی وقوع تجربهٔ تلخ‌الیگارشی پس‌ازآن‌شورش، دموکراسی سابق را مجدداً درنظروی و مردم زمان عزیز کرد وآنرا عصرطلائی آتن جلوه‌گرساخت. اگرچه اعادهٔ دموکراسی عدم صلاحیت دموکراسی رانیز بواسطهٔ اعدام ناحق سقراط ثابت نمود.

اینك قسمتی‌ازنامهٔ هفتم افلاطون (۱) نقل وترجمه میشود:

«نتیجه این شد که من ابتدا غرق اشتیاق برای تحصیل یك مقام وشغل برای خدمت عامه بودم چون‌بگرداب حیات‌عامه خیره شدم وامواج‌عظیم تحولات دائمی آنرانگریستم بالاخره سرگیجه گرفتم..... وعاقبت فهمیدم ومعتقد شدم که سیستم‌حکومت تمام‌کشورهای موجودهٔ جهان بدون استثنا بداست، قوانین اساسی ایشان از مراحل فلاح و نجاح بسیاردوراست مگرآنکه برحسب تصادف واتفاق‌یك نقشهٔ معجزه‌آمیزی درآن‌میان‌پدید آید لهذا من مجبورشدم بجستجوی فلسفهٔ صحیحی برخیزم که نکتهٔ مفیدی رامتضمن‌باشد تابوسیلهٔ آن‌درتمام‌احوال تشخیص دهیم که چه چیزبرای جامعه ها وهم برای‌افرادشایسته است. وبدینطریق نژادانسان روزبهی نخواهددید مگر آنکه اشخاصی که با درستی و دقت تبعیت ازفلسفه مینمایند اتوریته وقدرت سیاسی را دردست‌گیرند و یاآنکه طبقه‌ئی که اختیارات سیاسی رادردست دارند بنابمشیت آسمانی‌وقدرت‌الهی‌مبدل‌بفلاسفه شوند.»

ازبیان فوق میتوان بسبب‌تشکیل مدرسهٔ افلاطون پی‌برد. وی‌اکادمی‌خودرادرسال ۳۲۸ پس‌ازمراجعت ازیك مسافرت طولانی وسیاحت بلاد، درآتن افتتاح نمود. ولی نباید

---

۱ – نامهٔ هفتم افلاطون ترجمهٔ L. A. Post بانگلیسی‌صفحات d ۳۲۵ – b ۳۲۶ این نامه‌را افلاطون در ۳۵۳ ق‌م نوشته جملهٔ آخر آن شبیه است بگفتهٔ معروف افلاطون درکتاب جمهوری (صفحهٔ ۴۷۳) که میگوید فلاسفه باید پادشاه شوند.

تصور کرد که منظوروی ازتأسیس اکادمی تنهاتعلیم علمی سیاست و تربیت زمامداران بود بلکه منظوروی نیزتربیت افرادی بوده است که برای مشاغل اداری وقانونگذاری تهیه شوند . هدفش آن بود که افرادی‌راتربیت کند که فکر آنهاروشن باشدودرحیات‌اجتماعی، صحیح رااز سقیم و نیك‌رااز بد بشناسند وراست رااز دروغ تمیز دهند. یکی‌ازهدفهای‌قابل توجه آنزمان این بود که مسئلهٔ غامضی که افکاریونانیان رادرخلال نیمهٔ دوم قرن‌پنجم‌ق‌م مشغول داشته بود یعنی تمیز بین **طبیعت و کنوانسیون** (۱) حل شود . لذا قسمت مهم ازفرضیهٔ فلسفی‌افلاطون وبحث وی مصروف حل‌این‌مطلب شده که بین‌علم حقیقی باتظاهر وتصوروفکر واشتباه فکری فرق گذارد . اهمیتی که وی برای علوم استدلالی‌ریاضی و منطق قائل‌شده نیزازهمین‌نقطهٔ نظر بوده‌است. افلاطون امیدوار بوده‌است که‌اکادمی باعث نشرعلم حقیقی وفلسفه خواهدشد نه‌علومی‌مانند معانی بیان و بدیع که بعقیدهٔ وی‌علوم‌جعلی وغیرحقیقی‌است. وی معتقد بود که **علم زمامداری** علم اعظم ومافوق تمام علوم‌است.

درسالهای ۳۶۷ و ۳۶۱ ق‌م افلاطون مسافرتهای‌معروف خوددرا بمنظورمساعدت فرهنگی وعلمی بدوست خویش دیون (۲) وهدایت پادشاه جوان **سیراکیوز** موسوم به **دیونی سیوس** (۳) بکشورمزبور انجام داده .

هنگامیکه این شاه بسلطنت رسید جوانی بود صاحب قدرت نامحدود، میل‌داشت ازاندرز وهدایت دانشمندی مانند افلاطون و زمامدار مجربی چون دیون استفاده نماید . این تمایل برای افلاطون موجب امیدواری گردید وفکر کرد موقع مناسبی است که‌شاید بتوان اصلاحات سیاسی رادیکالی دریك جامعه بوجود آورد . داستان این مسافرت را افلاطون درنامهٔ خود شرح میدهد وبطوریکه میگوید وی بزودی دریافت که دراشتباه بوده و گزارش دیونی سیوس که نوشته بود حاضرومایل‌است مواعظ افلاطون را بپذیرد ووقت خوددرا مصروف مطالعه وکارنماید وی را باشتباه انداخت نقشه و طرح افلاطون بهیچوجه بموقع اجرا گذاشته نشد . افلاطون مواعظ و راهنمائی های خود را خطاب به‌تابعین‌دیون درنامه‌های خودنگاشته . مواعظ مزبورخوب ومفید ومعتدل بنظر میرسد و چنین استنباط میشود که سبب عدم موفقیت دیون دراجرای آن نقشه ، عدم موفقیت وی درسازش بااهالی سیراکیوز بوده‌است . افلاطون دربعضی قسمت های نامهٔ هفتم اشاره میکند به اهمیت عظیمی که وی‌برای جهان یونانی‌قائل ومعتقد بوده‌است که یونان‌نیروئی عظیم درسیسیل برای برانداختن‌کارتاژتهیه نماید (٤).

ذکر نکتهٔ فوق‌نشان‌میدهد که طرح افلاطون طرحی‌برای کشورمداری‌بوده‌افلاطون گویا معتقد شده بود که تهیهٔ چنان نیروی کافی بدون رژیم سلطنتی غیرممکن‌است‌واین عقیده‌را بعداً ظهور رژیم اسکندر کبیر**وهلنیزاسیون** (٥) مشرق زمین بوسیلهٔوی تائید نمود . امادرباب مسافرتش به سیسیل میگوید هنگامیکه یکنفردانشمند قویاً معتقد به‌این

---

۱ ــ Convention قرارداد وقانون موضوعهٔ بشری ۲ - Dion ۳ ــ Dionysius

٤ــ نامهٔ هفتم‌صفحات ۳۳۲ e و ۳۳۳ a ٥ ــ Hellenization یعنی‌یونانی‌مآب شدن وقبول‌رسوم و عادات وقوانین ومعمولات یونانی

آئین است که سیاست محتاج به فلسفه میباشد و فیلسوفی را برای مشورت دعوت مینماید آن فیلسوف نمیتواند ازقبول چنین دعوت سر باززند. دراین باب درهمان نامهٔ هفتم (۱) چنین مینویسد :

« من ترسیدم که بالاخره خویشتن‌را جزمرد حرف‌وتکلم چیزی‌نبینم ومشاهده کنم که تنها مردی هستم که هیچگاه حاضر نیست دست بعمل برد »

بطوریکه درمقدمهٔ این فصل‌اشاره شد فلسفهٔ سیاسی افلاطون رابابد ازچهارجلد ازکتب ازدیالوگهای‌وی یعنی کتاب‌جمهوری، کتاب زمامدار، کتاب «سوفیست ـ سیاست» وکتاب «قوانین» استخراج نمود .

کتاب جمهوری درسنین پختگی افلاطون واحتمالا در دههٔ اول‌تأسیس اکادمی نوشته شده وبحث درباب عدالت در کتاب اول جمهوری محتمل است درسالهای اولیهٔ تحریر کتاب بقلم‌آمده باشد.**اماکتاب قوانین** درسنین‌پیری وی نوشته‌شده‌وتاهنگامیکه فوت شده (سال۳٤۷) مشغول تحریر آن بوده است . بنابراین‌بین‌تحریر کتاب جمهوری وتحریر کتاب قوانین سی‌سال فاصله شده . وقتیکه این دو کتاب رامطالعه میکنیم‌تفاوتی که درروحیهٔ افلاطون پیدا شده بخوبی مشهود وجالب توجه است . هنگام‌تحریر کتاب جمهوری، افلاطون مردی بوده‌است تازه نفس، بااحساسات . اما درهنگام تحریر کتاب قوانین دربارهٔ بسیاری ازمسائل که درآغازعمر امیدوار بوده مأیوس‌بنظرمیرسید و ازوی رفع اشتباه‌گردیده. البته این‌لازمهٔ سنین کهولت است ونیزعدم موفقیت وی‌درسیراکیوز ممد این حالت وباعث ظهور این روحیه گردید .

کتاب زمامدار درمدت فاصلهٔ بین‌تحریردو کتاب‌فوق‌نوشته شده وزمان‌تحریر آن به تحریر کتاب قوانین نزدیک‌تر بوده است.

« تقوی در علم است »

کتاب جمهوری افلاطون کتابی است خاص و شباهتی به کتب زمان معاصر ندارد. طرز تحریر وتدوین آن چنان‌است که نمیتوان آنرادرهیچ نوع ازدسته‌بندیهای کتب جدیدهٔ علمی‌واجتماعی‌قرارداد . دراین کتاب افلاطون ازهردری سخن‌رانده وتمام‌شعب‌ومتفرعات فلسفهٔ افلاطون راحاوی است ولی موضوع‌آن بطورکلی زندگی انسان‌است. درباب‌آدم نیك وزندگی نیکوسعادتمند وحیات اجتماعی درکشورنیکو ودولت خوب‌وطرزنیل‌بدین آمال بحث میکند .

کتاب جمهوری حاوی مباحث اخلاقی و سیاسی و اقتصادی و روانشناسی است و درباب فرهنگ (تعلیم وتربیت) وفلسفه وصنایع نیز بحث میکند . یکی‌ازجهاتی که کتاب جمهوری مانند کتب‌اکادمیك امروز نمیباشد آن‌است که بصورت‌دیالوگ ومباحثه‌وگفتگو بین دویاچند نفر نوشته شده . این سبك به افلاطون اجازه داده است که بحث خودرا در

---

۱ ـ نامهٔ هفتم صفحهٔ ۳۲۸ c

هر باب بسط دهد وازاین شاخه بدان شاخه رود وازمسائل مختلف و متفرق سخن بمیان آرد درصورتیکه در کتاب اکادمیك امروز معمولا نمیتوان از موضوعی بموضوع دیگر پرداخت و مسائل کتاب همیشه درحول یك موضوع یاچند موضوع دورمیزنند.

بعلاوه آن طبقه بندی مصنوعی که بعدها برای علوم بوجود آمد درزمان افلاطون موجودنبود. نکتهٔ دیگر آنکه دردولت سیته یاکشورسیته زندگی بنوعیکه درزمان معاصر تجزیه وتقسیم وطبقه بندی شده‌است طبقه بندی وتقسیم نشده بود.

کلیهٔ اعمال هرفرد مربوط بود به‌مسئلهٔ تابعیت آن فرد، ومذهب افراد، همان‌مذهب کشور بود، صنایع‌هم عبارت بوداز عده‌ئی صنایع معدود کشوری. لذا تمیزی‌دقیق بین‌مسائل زندگی ومظاهر مختلف آن زندگی ساده وجودنداشت. علم ومذهب وفن سیاست‌چندان قابل تفکیك ازیکدیگر نبود. شخص نیك کسی بود که تبعهٔ نیکی‌از کشور باشد وشخص نیك باید در کشور نیکوزندگی کند. لذا مشکل بودبتوان فکر کرد که برای هرفرد چه چیزهائی خوب‌است بدون آنکه آنچه‌نیز بصلاح وخوبی کشوراست‌درنظر گرفته‌شود. **انسان خوب تنهادر کشورخوب میتواند وجود داشته باشد لذا برای تعیین خوبی انسان‌باید شرایط خوبی‌دولت راتحلیل کرد.** خلاصه آنکه کلیهٔ عوامل‌فوق‌درسبك تحریر کتاب جمهوری که مسائل مختلفهٔ اخلاقی‌واجتماعی وسیاسی را بایکدیگر مخلوط نموده‌است دخالت داشته. معهذا وسعت وتنوع مباحث و وجود مسائل مهمه درآن کتاب مانع بحث‌کامل درفلسفهٔ سیاسی نشده وافلاطون تمام مسائل فلسفهٔ سیاسی را بااستدلال ومنطق مورد بحث قرارداده است. مسائل فلسفهٔ سیاسی افلاطون رامیتوان‌درچند قضیه تلخیص‌نمود ودرتمام این مسائل‌اصل «**تقوی درعلم‌است**» درنظر گرفته شده یعنی‌اصل مزبور برتمام قضایای فلسفی وی حکومت میکند. استدلال‌افلاطون متکی‌بملاحظه‌وامعان نظردرمؤسسات موجود نبوده بلکه براساس استدلال مطلق و منطق مجرد است. البته استثناهائی نیز ازاین قاعده دیده میشود و درچند مورد دراستدلال خود متکی بشواهد موجود میشود مانندموضوع تقسیم حکومتها درکتابهای هشتم و نهم ولی ذکر شواهد ازکشور های موجود جهان آنزمان در اینمورد برای مقایسهٔ آن‌کشور هاست باکشور ایدالی وی. افلاطون درواقع‌این‌اسلوب استدلال‌مجردرا درتمام کتاب ملحوظ‌داشته‌است.

افلاطون دراین کتاب‌یك تئوری دولت نوشته که خیلی‌ساده‌است وبعدملاحظه‌نموده که این فرضیه برای دستگاه فلسفی ودولت ایدال وی‌کافی نیست. لذا ناگزیرشده است یك تئوری ثانوی برای دولت ایجاد نماید‌که در کتاب زمامدار و قوانین آورده معهذا ارسطودراکثر‌نتایج‌کلی‌تبعیت ازفلسفهٔ‌کتاب جمهوری کرده است.

تبعیت‌افلاطون درتمام مباحث فلسفی ازاصل «تقوی درعلم‌است» ونیز تجربهٔ‌سیاسی خودش درسیراکیوزچنانکه گفتیم سبب تأسیس‌اکادمی گردید وپایهٔ عقیدهٔ سیاسی‌افلاطون را تشکیل میدهد که میگوید «علم حقیقی پایهٔ زمامداری فلسفی است» و قضیهٔ زیر را نتیجه گرفته که «خوبی عقلائی واقعیت دارد ودرعالم موجوداست ومیتوان بوسیلهٔ تحلیل عقلی وتحقیق منطقی آنرا شناخت نه بوسیلهٔ الهام یاقیاس یا تصادف واتفاق»

درباب اصل **اراده** از نتیجهٔ فوق چنین استنباط میکند که پذیرفتن خوبی برای خوبی آن است نه برای آنکه مردم آنرا میخواهند یعنی نه برای اراده است بلکه بخاطر نفس خوبی است . لذا اراده اهمیت ثانوی دارد نه‌اهمیت اولیه **وتنها علم است که راه خوب رانشان میدهد.** این عقیده کلیهٔ مسائل دیگر را در کتاب جمهوری تحت‌الشعاع قرار داده وسبب شده‌است که افلاطون طرفدار اصل **استبداد روشن‌فکر** (یعنی استبدادی که فیلسوف آنرا ازطریق عقل ومنطق رهبری کند) گردیده وسایر مظاهر دولت وکشوروا جتماع را که نمیتوان تابع استبداد روشنفکر قرارداد فدای این اصل نموده از آنها صرف نظر میکند .

افلاطون معتقد است که **معاشرت انسان باانسان** درجامعه براساس حوائج متقابله است ودر نتیجهٔ لزوم **مبادلهٔ جنس و کار** . لذا باید دانست چه نوع کارها اساسی ومفید است واین تحقیق کارفلاسفه است وهمچنین **تقسیم کار میان طبقات** وظیفهٔ فلاسفه میباشد . **وفیلسوف زمامدار** میتواند آنرا به بهترین نحو انجام دهد .

اما این تقسیم کار وانجام آن بنحو اکمل وتخصص درکار و وظیفه که ریشهٔ اجتماع میباشد منوط است بدوعامل: (اول) **استعداد طبیعی** (دوم) **تربیت** . اولی ذاتی است وطبیعی ودومی کسبی است ونتیجهٔ تجربه وتعلیم .

دولت درعمل براساس مراقبت (کنترل) واداره کردن دوعامل فوق یعنی استعداد وتربیت و ربط دادن صحیح‌اند و بیکدیگر استوار است یعنی (اولا) بوسیلهٔ **تشخیص قابلیت واستعداد افراد انسانی** و(ثانیاً) **پروردن آن استعداد بوسیلهٔ تعلیم وتربیت** لهذا هیچ امیدی بدولت نیست که ازعهدهٔ انجام این مهم برآید مگر آنکه قدرت دولت دردست داناباشد وکسی دولت را دردست داشته باشد که علم دارد و میداند که **(اولا)** شرایط ولوازم کاریك دولت خوب چیست ؟ **(ثانیاً)** چه نوع توارث وایجاد نسل وچه نوع تعلیم و تربیت است که اتباع شایستهٔ ایجاد آن شرایط وافراد مناسب انجام آن کارهارا بوجود میآورد ؟

بطوریکه ملاحظه میکنیم فرضیهٔ افلاطون قابل تقسیم است بدوجزء یادومبحث .

(اول) آنکه **حکومت** باید فنی باشد که برپایهٔ علم حقیقی قرارگرفته باشد.

(دوم) آنکه **جامعه** عبارت است از رفع حوائج متقابلهٔ اشخاصی که استعداد ولیاقت های ایشان مکمل یکدیگرند. ازلحاظ منطق، قضیهٔ دوم مقدمهٔ قضیهٔ اول است ولی چون قضیهٔ اول راافلاطون خودش وضع نکرده وازسقراط گرفته لذا بفرض آنکه قضیهٔ اول را قبول شده فرض کنیم میتوان قضیهٔ دوم را تعمیم قضیهٔ اول دانست و بدینطریق اصل سقراط که «تقوی علم است» مورد استعمال وسیع تری پیدا کرده وبسط داده میشود.

درعدم صلاحیت فکر

این عقیده یاایده راکه «**خوبی عبارت ازعلم حقیقی است**» افلاطون ایدهٔ قدیمی «تمیز بین طبیعت وکیوانسیون » که موضوع بحث ومشاجرهٔ بین سقراط و سوفسطائیان

بوده است استنباط کرده ومیگوید تامعلوم نشود که چه چیزخوب است و اشخاص دانا و شایسته باآن موافقت نکنند میزان ومقیاس وسطح سنجشی(استاندارذی) برای سنجش وارزش فن زمامداری دردست نخواهد بود.

افلاطون درموارد بسیاروبتکراردرکتاب جمهوری دراستدلال مسائل بنحو تمثیل زمامداری رابه علم طب یاصنایعی که هوش ودقت لازم دارد تشبیه میکند وبفلاسفهٔ سوفیست مانند **گورگیاس و پروتاگوراس** انتقاد میکند که فلسفهٔ آنهافاقد روش(متود)است. افلاطون مسئلهٔ تعیین موقعیت های نسبی عقل والهام وتمرین علم متودیك وتوجه رانیزمورد بحث قرارداده درباب صاحبان صنایع وحرفه‌هانیز بحث کرده وتمثیل میآورد وآنرا بافن زمامداری مقایسه میکند . میگوید صاحبان صنایع نتیجه را ازعمل خود بدست میآورند واثری ازعمل ایشان ظاهرمیشود بدون آنکه بفهمند چراوچگونه آن اثر بظهوررسیده.

زمامداران نیزعموماً وحتی بزرگترین ایشان بهمین‌طریق حکومت میکنند واثری ازعمل ایشان ظاهرمیشود بدون‌آنکه سبب‌وعلت آنرا درك کنند . میگوید **زمامداران عموماً بوسیلهٔ یك نوع جنون آسمانی حکومت کرده‌اند** وجنون آسمانی چیزی نیست که کسی بتواند آنرا تعلیم دهد یاتعلیم گیرد یعنی **جنون آسمانی علم نیست پس** حکومت زمامداران براساس صحیح وعلمی وبرپایهٔ فلسفی نیست ولذا **زمامداران نمیتوانند حکومت خوب بوجود بیاورند .**

افلاطون معتقد است که اشکالات دولت سیته تنهانتیجهٔ نقص فرهنگ یانقص اخلاقی زمامداران ومعلمین نیست بلکه نتیجهٔ بیماری تمام بدن جامعه وطبیعت خود انسان است . جامعه خود سوفسطائی بزرگی است . طبیعت آدمی باخویشتن درجنگ است و درجوف شخصیت هرفرد یك شخصیت پست‌تریایك انسان پست ترموجود است که انسانی عالی‌تر یاشخصیت عالی‌ترفرد باید بهرقیمتی است خودرا ازچنگ آن انسان پست ترنجات دهد (بواسطهٔ همین‌بیان‌قابل توجه میباشد که متقدمین‌مذهب‌مسیح افلاطون‌رامسیحی‌دانسته‌اند) درباب این موضوع که **هرانسان‌دارای دوشخصیت‌است** رجوع شودبه تعالیم‌اسلامی که مولوی آنرا به‌نظم‌آورده گوید:

« درحدیث آمدکه یزدان مجید . خلق عالم راسه‌گونه آفرید ...الخ » و خلاصهٔ فلسفهٔ وی آنکه سه‌گونهٔ مزبورعبارتنداز (اول) حیوانات که درتاریکی‌بسر برده‌ومظهر جهل‌مطلق‌اند وبدی (دوم) فرشتگان که نورمطلق‌اند ومظهر نیکی‌ودانائی (گروه‌سوم) انسان که نیمی‌ازوجوداوازجنس‌فرشتگان و نیم دیگر ازقماش‌حیوان‌است‌ومعجون‌ومخلوطی است ازدوخاصیت نور وتاریکی یایزدانی واهرمنی . چنانچه جنبهٔ خصلت فرشته‌ئی دروی غلبه کند انسان مافوق فرشتگان قرارمیگیرد ، چون جنبهٔ حیوانی در وجود وی آفریده شده‌بود وآنرا معدوم کرده. واگرخاصیت حیوانی بروی غالب‌آمد بدرجهٔ مادون‌حیوانی تنزل‌میکند، چون خاصیت فرشته‌ئی دروجود وی آفریده شده بود وآنرا زیر پاگذاشته ومعدوم کرده . ازاین توضیح میتوانیم به نکته‌ئی که قبلا بدان اشاره شد پی ببریم که حتی ریشهٔ بعضی‌ازتعالیم مذهبی بعدازمیلاد مسیح را نیزمیتوان درفلسفهٔ یونان‌قدیم یافت .

افلاطون معتقداست به **قابلیت تغییر دماغ انسان** واظهارامیدواری میکند باینکه بوسیلهٔ **خویشتن آزمائی متودیك** (یعنی تابع روش منطقی) **وضبط نفس وتحمیل انضباط شدید بر نفس** میتوان حالت دماغ راتغییرداد وصاحب دماغی عالی تر گردید.

افلاطون سعی میکند **که اصول جاودانی طبیعت** راکه دولتهای موجودهٔ معاصر وی آنرا ردوانکار کرده‌اند کشف نماید وآنرا حاکم براموزقراردهد . میگوید **نادانی وعدم صلاحیت سیاسیون موجب لعنت و بدبختی دموکراسی گردید** صنعتگران لااقل آگاه به فن‌خودمیباشند ولی **سیاسیون هیچ بلد نیستند مگر فن پست وفرومایهٔ تهیهٔ وسائل شهوت‌رانی یك‌حیوان‌عظیم‌الجثه‌را»** (مقصودش ازحیوان‌عظیم‌الجثه زمامداراول هرجامعه است).

بطوریکه اشاره شد کتاب جمهوری پس‌ازجنگهای پلوپونزی وددرعهدی نوشته‌شده که مردم آتن انضباط خشك ونظم اسپارت رامیستودند . چنانچه گزنفون‌در تمجید سیستم اسپارت راه افراط گرفته ولی افلاطون طریق مبالغه نپیموده و دراین مسئله جنبهٔ‌اعتدال را ازکف نداده ، **فرهنگ نظامی و تعلیم و تربیت نظامی یکطرفی و سیستم میلیتاریسم راتحسین نمیکند**، وتنها سرسپردگی‌وخلوص درانجام وظیفه را میستاید . امادرآخرعمر درکتاب قوانین شدیداً اسپارت وسیستم آنرا موردانتقاد قرارداده است .

درباب **تربیت افراد برای مشاغل مختلف** (تربیت پروفسیونل) که در رشتهٔ مربوط بخود متخصص وآزموده شوند افلاطون بتفصیل بحث نموده واین موضوع یعنی لزوم تربیت حرفه‌ئی درزمان افلاطون موردتوجه عموم بود . سربازی نیزیك‌حرفه شمرده شده وهمچنین نطق وخطابه . افلاطون گوید برای تعلیم و تربیت صاحبان حرفه ها باید بدانیم که چه‌مسائلی راتعلیم دهیم وباشخاص چه چیزهائی بیاموزیم که عمل کنند . گوید علم چیزی‌است آموختنی وکسی نمیتواند ادعا کند که مسائل آموختنی را از پیش خود میداند . نکتهٔ قابل توجه دراین بحث آن‌است که افلاطون تربیت راباتحقیق توأم میداند، ولازم میشمارد که ایندو باهم باشند. بجهت هوش لازم برای تحصیل هرحرفه یك سطح متوسط تشخیص (استاندارد) قائل است . و همچنین برای علم تحصیلی لازم میشمارد که دوسطح تشخیص تربیت وتحقیق درموازنه باشند .

عدم صلاحیت ونارسائی‌را نقص مخصوص کشور های دموا کراتیك شمرده ولی عیب‌دیگری رانیز درتمام‌اشکال‌حکومتهای موجود زمان مشترك می‌بیند وآن عبارت‌است **ازوجود روح طغیان** وشدت عمل (ویولانس ۱) **وخود پرستی ناشی از مبارزهٔ افراطی حزبی** که ممکن‌است درهرزمان موجب‌شود که یك‌حزب منافع خودرا برمنافع کشورترجیح دهد . **هم‌آهنگی حیات سیاسی ووفق دادن‌منافع عمومی بامنافع شخصی** که بریکلس بوجودآن درآتن مباهات کرده‌است درنظر افلاطون یك‌ایدال پیش نیست . درنظر افلاطون وفاداری نسبت به شهر (سیته) یك‌**تقوای قراردادی**وموضوعه است. **اماتقوای سیاسی** عبارت است ازوفاداری‌به حکومت یك‌طبقه مثلاهراریستوکرات

Violence — ۱

(اشراف) به یك قانون اساسی معتقد است که شکل الیگارشیك داشته باشد در حالیکه افراد عادی به قانون اساسی دموکراتیك ایمان دارند .

در زمان افلاطون ودموکراسی آتن اعمالی که برطبق سطوح تشخیص امروز (استاندارد های موجود درزمان معاصر) درعرف اخلاق سیاسی (اتیکس سیاسی) خیانت شمرده میشود درجهان سیاست یونان قدیم عادی شمرده شده ومعمول بود. بهترین مثال برای این مطلب **آلسی بیاد** (۱) است که ابانداشت ازاینکه برای نیل بقدرت واستقرار نفوذ سیاسی خود وحزبش در آتن گاهی بااسپارت وزمانی بادولت ایران بمذاکره پرداخته وبرضد حکومت آتن آنتریك نماید ویکمرتبه نیزایونیها رابشورش برضد آتن تشویق کرد.

اسپارت که دارای حکومت الیگارشیك بود همیشه به کمك حزب الیگارشی شهرهای حوزهٔ نفوذ خود متکی بود .

اما آتن به احزاب عامهٔ حوزهٔ نفوذ خود اتکاءداشت واین روحیهٔ **فاکسیونالیسم** (۲) یعنی حزب پرستی را باید سبب عمدهٔ عدم ثبات نسبی حکومت در دولت سیته دانست . افلاطون این عدم ثبات وبحران را بیشتر نتیجهٔ **اختلاف منافع سیاسی بین دو طبقه** میشمارد که یکی از آنهاصاحب اموال میباشد وطبقهٔ دیگرهیچ ندارد . یعنی **مبارزه بین دارا یاندارا یاغنی و فقیر** (رجوع شود بهفلسفهٔ جدید کارل ماکس واساس فرضیهٔ کمونیسم جدید) وهمین نکته موجب ظهور **فرضیهٔ اموال** افلاطون است که درهمین فصل شرح آن خواهد آمد . افلاطون میگوید الیگارش (۳) علاقه منداست بحفظ اموال خویش وجمع آوری مطالبات خود بهرقیمت وبهرسختی که این اقدام برای فقیر تمام شود وبهراندازه که بضرر وی باشد. اما **دموکرات** چشمش به نقشه هائی گشوده است که طبق آن باوجوه عمومی یعنی باوجوهی که ازمردم دارا اخذ میکند به تنبلان واتباع محتاج کمك نماید . لهذا **حتی در کوچکترین شهرها دوشهر موجوداست یکی شهر فقرا و دیگر شهر اغنیاو این دوشهر دردرون هرشهر مدام و الی الابد درجنگ وستیز میباشند.**

افلاطون برای موضوع فوق بقدری اهمیت قائل شده ومبارزهٔ بین فقیر وغنی را چنان جدی وسخت میشمارد که درسیاست یونان راه علاجی برای دفع ضرر حزب پرستی نمی بیند مگر آنکه تغییرعمیق و دامنه داری درمسئلهٔ اموال شخصی و موضوع تملك و مالکیت داده شود (مقایسه شود بانظریاتی که درچند سال اخیر درایران در بارهٔ تقسیم اراضی واملاك بزرگ بین دهقانان ورعایا مورد بحث ومذاکره است وبعضی آنرا وسیلهٔ جلوگیری ازسرایت کمونیسم بایران دانسته‌اند)

بعقیدهٔ افلاطون «باید تملك اموال را کاملا ملغی کرد» .

افلاطون بتعلیم اتباع برای اینکه مصالح کشوری رامقدم برهرچیز شمارند نیز اهمیت میدهد ومانند تعلیم زمامداران وتربیت ایشان تعلیم اتباع راهم لازم میشمارد.

خلاصهٔ این بحث آنکه بعقیدهٔ افلاطون **عدم صلاحیت وحزب پرستی** دو بلای

---

۱ - **Alcibiades** (۴۵۰ - ۴۰۴ ق‌م) ژنرال وسیاستمدار آتنی ودوست سقراط وپسر برادر پریکلس ۲ - **Factionalisme** ۳ - **Oligarch**

سیاسی اساسی است برای دموکراسی که هر نقشه‌ئی برای تکمیل دولت سیته طرح شود باید این دو آفت را در نظر گرفته بحساب آورد.

دولت افلاطون بعنوان دولت نمونه و سرمشق دولتها

آنچه که تا کنون گفته شد بیشتر درباب استنباطات انتقادی از اصل افلاطون بود اما اصل مزبور حاوی نتایج واستنباطات تئوریك (مربوط به‌فرضیه وخیالی) نیز میباشد. بعقیدهٔ افلاطون یك خوبی که غایت آمال (ایدآل) باشد هم برای مردم وهم برای دولت و جامعه درعالم وجود دارد و برای اینکه این خوبی ایدآلی یاراه صواب حقیقی را کشف کنیم باید ابتدا آنرا بشناسیم که چیست؟ ثانیاً معلوم کنیم به‌چه وسیله میتوان آنرا بدست آورد؟ نیل باین دومطلب البته بدون داشتن سلاح علم میسر نیست. افراد مردم دراینمورد صاحب انواع عقاید وافکار میباشند وهم برای نیل به‌این خوبی ایدآلی بطرق مختلف فکر میکنند وهر کس راهی را ترجیح میدهد. تعداد این آراء وعقاید بیشمار است وحدی ندارد درحالیکه برای رسیدن بمقصود ابتدا باید عدهٔ معدودی از این عقاید را اختیار کرد. باید دانست که علم بخوبی وشناختن آنچه که خوب است اگر قابل تحصیل باشد چیز دیگری است که (اولا) دارای ضمانت عقلی است و آنرا استعداد و فکری درك میکند که وراء استعداد وافکار مردم است (ثانیاً) علم شناختن نیکی و راه پیدا کردن خوبی یکی است ودوتا نیست وآن طریق لایتغیر است. نه اینکه یکی است برای آتن بلکه یکی است برای آتن واسپارت وهمه جای دیگر جهان. نه آنکه خوبی درشهر آتن یك طور معنی وتفسیر شود ودراسپارت طوردیگر. خوب درهمه جای عالم خوب است و بالاختصار خوب وخوبی متعلق است به طبیعت ونه به‌جریانات متغیر عادت و کنوانسیون که چون باد های گذرنده هستند. درو جود آدمی درهمه جای جهان خواه دراسپارت باشد یا آتن یك چیز ثابت و مشترك موجود میباشد وآن طبیعت انسان یا طبع آدمی است.

دربرابر این طبیعت اصلی آدمی تظاهرات انسان وظواهر انسان قرار دارد که باطبیعت متمایز است وانسان آن ظواهر ونمای ظاهری را درهر محلی بطریقی برای خویش وضع نموده واین است آنچه که کنوانسیون وعادت نامیده میشود. تمسك بطبیعت همان حقیقتی است که علم را از تصور ونیز علم را از عقیده وفکر متمایز میشمارد.

ازاین بیانات افلاطون چنین استنباط میکنیم که وقتیکه افلاطون میگوید: «همانا فیلسوف است که خوب یعنی راه صواب رامیشناسد» قصدش گزافه گوئی نیست ونمیخواهد مدعی شود که فیلسوف دانای کل و عالم بهمه چیز است بلکه میخواهد بگوید که:

(اولا) درعالم یك حد تشخیص (استاندارد) واقعی موجود است که خیالی نیست ووضعی نیست وقراردادی نیست بلکه واقعیت دارد.

(ثانیاً) علم بهتر از حدس وقیاس است.

افلاطون همیشه علم حرفه‌ئی (پروفسیونل) را به‌علم سیانتیفیك(۱) (علم براساس علوم طبیعی) تشبیه میکند وآندورا ازیکدیگر دور نمیداند. بعقیدهٔ وی همانطور که پزشك باید

---

۱ — Scientifique

شرایط صحت وبهداشت را بشناسد زمامدار نیز باید باشرایط یك دولت خوب آشنا باشد وهمچنین بداند که چگونه اسباب وعلل بقای یکدولت رامیتوان حفظ نمود یامغشوش ساخت وتنها علم است که بین زمامدارحقیقی (صالح) وزمامدار دروغی (ناصالح) فرق میگذارد وآندورا ازیکدیگر متمایز میسازد چنانچه علم است که بین یکنفر پزشك ویکنفر شیاد پزشك تفاوت میگذارد.

هنگامیکه افلاطون تحریر کتاب جمهوری راآغاز کرده تصمیم گرفته است که شخصی باشد علمی ومتکی به علم یعنی تمام گفتار واستدلال وفلسفه اش براساس روش علمی باشد وهدفش این نبوده که تنها یك جامعهٔ موجودرا شرح دهد بلکه خواسته است بوسیلهٔ تئوری وفلسفهٔ خود نقشهٔ یك جامعهٔ ایدآلی وطرح یك کشورودولت غایت آمال را رسم کند. درست است که کتاب جمهوری افلاطون ازلحاظ ادبی تصویریك جامعهٔ خیالی (یوتوپیا) میباشد امامنظورافلاطون برخلاف عقیدهٔ **دنینك**(۱) تحریرافسانه نبوده بلکه میخواسته است بوسیلهٔ این کتاب مسئلهٔ نیك‌ونیکی وفرضیهٔ نیکی یاایدهٔ خوبی‌راتحلیل واین‌مشکل‌را حل‌نماید. زمامداربعقیدهٔ افلاطون باید بداند خوب‌چیست وشرایط ولوازم بوجودآوردن یك جامعهٔ خوب کدام است. وی باید بداندکه جامعه ودولت ازحیث اصل و اساس چیست نه ازحیث تغییرات وتحولات اتفاقی. و بالاخره بعقیدهٔ وی **کشور افلاطون و دولت افلاطون باید یك نمونه یاسرمشق گردد برای تمام کشورهاودولتهای جهان.**

پس تنها تشریح وتوصیف کشور های موجود جهان به مقصد افلاطون کمك نمیکند و نیز استدلال بر اساس فلسفهٔ سود جوئی (یوتیلیتاریان) دعوی افلاطون را که میگوید **«حکومت حق فلاسفه است»** اثبات نمینماید. موضوع اولیه واصلی کتاب جمهوری بحث درطبیعت کلی وحالت عمومی کشور وجامعه است بعنوان یك نمونه ازکشورخوب وامامسئلهٔ سنجش کشورهای موجود باآن کشور نمونه ومفروض تامعلوم شود آیاآن کشورها برطبق این نمونه عمل میکنند یانه وتا چه اندازه به هدف کشورایدآل نزدیك هستند، موضوع ثانوی کتاب جمهوری است. افلاطون گوید اگردرمقام مقایسه وتحقیق معلوم شدکه آن اصل یا اصول که برای یك کشور خوب کشف میکنیم باواقعیات یعنی باروش کشور های موجود تفاوت دارد بدا بحال واقعیات که ازحقیقت خوبی دورافتاده‌اند. وبعبارت دیگر خوبی بخودی خود درعالم کون واقعیت وحقیقت وموجودیت دارد اعم ازاینکه مردم آنرا بخواهند یاازآن اجتناب کنند وچون حصول تقوی درعلم است پس اگرمردم ازطریق علم پی بردند ودانستند که خوبی چیست مسلماً آنراطلب خواهند کرد.

افلاطون درتحت تأثیر تابعین فیثاغورث وهم بواسطهٔ اینکه درمدرسهٔ خویش دونفر ازبزرگترین علمای هیئت وریاضیات عصررا برای تدریس این‌دوعلم گماشته بود فرضیات ونتایج علم سیاست موضوعهٔ خودرا براساس علم هندسه گذاشته وفلسفهٔ وی با ریاضیات

---

۱ — **Dunning** نویسندهٔ تاریخ فرضیه‌های سیاسی قدیم وقرون وسطی بزبان انگلیسی چاپ ۱۹۰۵ صفحهٔ ۲۴

یونان رابطهٔ نزدیك دارد . وی بنابسابقهٔ معمول در یونان شاگردانی را که علم هندسه نخوانده بودند درمدرسهٔ خود نمی پذیرفت :

افلاطون حل مسئلهٔ ذیل را بشاگردان خود رجوع کرده بود که حرکات ظاهری سیارات رابصورت اشکال هندسی نمایش دهند واین مسئله را **اودوکسوس**(۱) حل کرد. این اولین فرضیهٔ علمی بود که درباب دستگاه سیارات وضع شده وهم اولین فرضیهٔ آثار طبیعی است بصورت بیان ریاضی که درتاریخ دیده میشود. ازاینجامعلوم میشود که روش وایدآل بیان حقیقی علمی که درهندسه وهیئت یونان بوجودآمد ودرقرن هفدهم بعدازمیلاد درعلوم هیئت وفیزیك وریاضی تجدید ظهور نمود ریشه‌اش ازسنت افلاطونی است . آغاز ظهوراین فرضیه مصادف است بازمان تأسیس اکادمی وتحریر کتاب جمهوری .

نباید تعجب کرد که چرا افلاطون تصورمینمود که ترقی درتفاهم عقلی حیات نیکورا باید درخطی موازی باهمین خط مشی وسیرعلمی جستجو کرد . درنظروی علم حقیقی را باید بوسیلهٔ مطالعهٔ نمونهٔ آثارمشهود وتطبیق آن بافرضیه هابدست آورد. مثلا درتحقیق علم هیئت نمونه‌هائی که بکارمیرود واستنتاجات شخص عالم بعلم هیئت باید نتیجه‌ئی دهد که باآنچه باچشم درآسمان دیده میشود وفق دهد (۲) وهمانطور که نمونه‌های ترسیمی عالم علم هیئت یعنی دوائرومثلثات مرسومهٔ وی برصفحهٔ کاغذ بمانشان میدهد که درحقیقت درفضا چه اتفاقی بوقوع میرسد هدف کتاب جمهوری نیزتشریح اوضاع دولتها وکشور های جهان نیست بلکه میخواهد معلوم کند چه عناصری در دولتها وکشورها اساسی و نمونه میباشند ومیخواهد اصول عمومی مربوط به جامعه شناسی (سوسیولوژیکی) را که هرجامعهٔ انسانی که هدفش زندگی خوب باشد برآن استوار است شرح دهد .

خط سیرتفکرافلاطون ازاین حیث شبیه است به **هربرت اسپنسر** و درتحقیق یك **اتیکس** (۳) **مطلق استنباطی** مدعی است میخواهد این اخلاقیات مطلقه را کشف نموده وآنرا درمورد انسان کامل دریك جامعهٔ کامل قرارداده بعنوان سطح تشخیص (استاندارد) ایدآل برای مقایسهٔ جامعه‌ها وتفسیرمطالعات اجتماعی بکار برد (٤)

درحوائج متقابل وتقسیم کار

این قضیهٔ معروف افلاطون که «زمامداربايد شخص فیلسوف ودانشمند باشد تاایدهٔ خوب وخوبی رابشناسد» مبنائی درنظریات وی ایجاد کرده که بدانوسیله(اولا) به کشور سیته و دولت سیته انتقاد نماید و آنرا ناقص شمارد و (ثانیاً) روشی اتخاذ کند که منتهی

---

۱ - **Eudoxus** از اهل **Cnidos** رجوع شود بکتاب **Aristarchus of Samos** بقلم **Sir Thomas Heath** چاپ ۱۹۱۳ فصول ۱۵و۱٦

۲ - در باب مقایسهٔ بین علم هیئت حقیقی باخیره شدن به ستارگان (یعنی مقایسهٔ بین نظر عمقی و نظرسطحی به‌ستارگان) رجوع شودبه‌کتاب جمهوری صفحات **b** ۵۲۹ و **c** ۵۳۰ و در باب مقایسهٔ علم باریاضیات عالیه به‌صفحات **c** ۵۲۲ و **c** ۵۲۷

۳ - اخلاقیات یا علم‌الاخلاق ٤ - **Data of Ethics** فصل اول

بدولت ایدآل و کشور ایدآل گردد. واز آنجاوارد تحلیل کشور نمونه شده ومجدداً دریافته است که میتواند تبعیت ازقاعدهٔ تخصص نماید. توضیح آنکه غالباً زمامداررا بهصاحبان حرفه های تخصصی مانند صنعتگران و کارگران هوشمند وامثال آنها تشبیه میکند ولی دربعضی موارد مقایسه وتمثیل وی مافوق تشبیه بنظرمیرسد. میگوید **جامعهها دردرجهٔ اول درنتیجهٔ احتیاجات افراد بوجود آمده اند** واین احتیاجات درصورتی دفع میگردد که مکمل یکدیگر باشند. همچنین افراد احتیاجات متعدد دارند و هیچکس مستقل بالذات نیست و احدی عاری ازاحتیاج نمیباشد. بهمین سبب افرادنیز کمك ومعاون میگیرند وبایکدیگر بمبادلهٔ کار وجنس می پردازند. ساده ترین مثال آن تولید ومبادلهٔ غذاوسایر وسائل فیزیکی است ولی میتوان این مبادله راباوراء حوائج اقتصادی یك جامعه نیز بسط داد. افلاطون این تحلیل کلی را شامل تمام مجامع انسانی وگروه های اجتماعی دانسته میگوید هرکجا که جامعهئی وجوددارد نوعی ارضاء حوائج ونوعی مبادلهٔ کار وخدمات برای ارضاء حوائج معمول است.

این تحلیل که ازطرف افلاطون درایجاد کشور وبنای دولت ایدآلی وی باکمال سادگی انجام گرفته اتفاقاً ازعمیقترین و مهمترین اکتشافات فلسفهٔ اجتماعی اوست. **این اکتشافات فلسفی** مظهری ازاجتماع را ازتاریکی جهل بروشنائی تعقل و ادراك آورده که برای هرفرضیهٔ اجتماعی حائز درجه اول اهمیت است.

این تحلیل باختصار بشرح زیر است:

جامعه رابايد عبارت دانست ازيك سلسله خدمات وكار هاكه هرعضو جامعه هم ميدهد و هم ميگيرد وخاصيت دولت وآنچه که دولت می بیند ودرمد نظردولت میباشد همین مبادلهٔ متقابل است. وجهد دولت آن است که این مبادلهٔ حوائج را بشایستهترین وجهی ترتیب دهد وتحت نظم آورد **وبین این کارها وخدمات متبادله ایجاد هم آهنگی نماید. امانقش افراد** درچنین دستگاه عبارت است ازاینکه افراد انجام دهندگان کارهای مورد احتیاج هستند **و اهمیت اجتماعی هرفرد عبارت است از ارزش کاری که آن شخص انجام میدهد.** بنابراین آنچه که فرددراجتماع مالك میباشد بیش ازهرچیز ودردرجهٔ اول عبارت است ازآن حالت وموقعیت اجتماعی که بوسیلهٔ آن موقعیت بفرد این امتیاز داده شده است که خدمت معین را انجام دهد **و آن آزادی که در مقابل انجام این خدمت به فرد داده شده چندان بخاطر اجرای ارادهٔ آزاد فرد نیست بلکه برای انجام خدمتی است که خودش حاضر بانجام آن شده است.**

بطوریکه مشهود است فرضیهٔ فوق با تئوری قرار داد اجتماعی قرون اخیر که وجود دولت وروابط اجتماعی را نتیجهٔ کنترات یاقرارداد یاموافقت بین دولت و مردم تعریف میکند فرق دارد زیرا درفرضیهٔ قرارداد اجتماعی دردرجهٔ اول **اختیار و ارادهٔ فرد وآزادی فرد** مطمح نظراست درحالیکه درفرضیهٔ افلاطون آزادی فرددرا یافدای مصالح اجتماعی کرده ویالااقل آنرا دردرجهٔ دوم اهمیت قرار داده است.

امافرضیهٔ قرارداد اجتماعی هم بازریشهٔ قدیمی داردومورداعتقاد **انتیفون و گلوکون** بوده که شرح آن در توضیح عدالت اززبان گلوکون در کتاب دوم جمهوری افلاطون آمده است (۱) اماافلاطون آنرا ردکرده وچنین استدلال میکند که **قراردادتنها برپایهٔ اراده** استواراست وباقراردادی که برپایهٔ اراده استوارباشد هرگز نمیتواند نشان دهد که عدالت مظهری ازتقوی است. نظام اجتماعی وقواعد اجتماعی را تنها هنگامی میتوان براساس طبیعت (نه کنوانسیون) پنداشت که بتوان ثابت نمود که اعمالی که هرانسان انجام میدهد غیرازآن است که میل دارد انجام دهد و آن اعمال خارج ازامیال اوست.

این استدلال افلاطون بطوری قوی وقانع کننده بنظر رسیده که حتی ارسطو که چندان تحت تأثیر استدلالات افلاطون درباب دولت ایدال واقع نشده است نیز آنرا قبول دارد وتحلیل وتوجیه اجتماع درصفحات اولیهٔ کتاب سیاست ارسطو فقط باهمین قضیهٔ افلاطون آغاز میگردد که « **جامعه براساس احتیاجات متقابل افراد بوجود آمده است .** »

اماموضوع **تبادل خدمات و کارها** مارا به اصل دیگر میکشاند که اهمیت آن کمترازقضیهٔ اصلی نیست و آن مسئلهٔ **تقسیم کار و تخصص درمشاغل** است زیرا اگر بگوئیم که حوائج بوسیلهٔ مبادله ارضاء میشود لازم میآید که هر فرد از جنسی که تهیه و تقدیم جامعه میکند بیش از حدلزوم خود تهیه کند تامازاد را وسیلهٔ مبادله باسایر حوائج خود قراردهد وهمچنین لازم میآید که ازجنسی که دریافت میکند کمتر ازحد احتیاج خود یادرحدود احتیاج خود دریافت نماید تاازاینطریق جلب نفع کرده باشد. مثلا زارع مواد غذائی رابیش از حد احتیاج خود تولید میکند و کفاش تعدادی کفش بیش از مقدار مورد احتیاج خودش میسازد . ازاینجامسئلهٔ تخصص پیش میآید یعنی لازم میشود که هرفرد در کاری تخصص پیدا کند وبدینطریق بمنفعت هردوطرف مبادله مثلا زارع و کفاش خواهد بود که هر کدام برای دیگری کار کند وازجنسی که خودش درتهیهٔ آن تخصص دارد برای دیگری تهیه نماید وهردوحاجات یکدیگررا ازاین راه مرتفع کنند. البته این طریقه رجحان دارد براینکه هرفرد تمام احتیاجات خودرا مرتفع سازد و تمام اشیائی راکه لازم دارد شخصاً تهیه کند . درصورت همکاری و کار کردن بایکدیگر بالطبع هردوطرف هم دارای غذای بهتر وهم صاحب لباس بهترخواهند شد واین بعقیدهٔ افلاطون منوط است بدوحقیقت اساسی مربوط بروانشناسی انسان: (**اول**) آنکه اشخاص مختلف استعدادشان مختلف است وبعضی کارهارا بهترازدیگران انجام میدهند (**دوم**) آنکه آزمودگی ومهارت هر فرد درانجام کارمعین نتیجهٔ ممارست واشتغال دائم بکاری خواهدبود که طبیعتاً برای آن آفریده شده . افلاطون دراین باب گوید : (۲)

«ماباید بدانیم اگر هرفردکاری را انجام دهد که برای وی طبیعی است و آنرا درزمان مناسب انجام دهد وانجام سایر کارهارا بدیگران واگذارد بهترین نوع جنس و بهترین اشیاء بحد وفور وبسهولت تهیه خواهد شد»

استدلال فلسفی افلاطون برای بنای کشور ایدال خود نیز براساس همین تحلیل ساده

۱ـ کتاب جمهوری صفحهٔ ۳۵۸ به بعد. ۲ـ کتاب جمهوری صفحهٔ ۳۷۰

ولی نافذ که درباب جامعه وطبیعت انسان نموده است استوار گردیده میگوید: «فیلسوف زمامدار،فرد خاصی نیست که ازقاعدهٔ کلی خارج باشد واثبات حق وی و دعوی وی برای نیل بقدرت تابع همان اصل کلی بالاست که در تمام جامعه حکمفرما میباشد. تخصص را ازجامعه بردارید تمام مبادلات اجتماعی ازمیان میرود. فرض کنید افراد ازلحاظ استعداد طبیعی اختلافی نداشته باشند در اینصورت اساس تخصص ازمیان میرود و تخصص بیمعنی میشود. اینها نیروهائی هستند درطبیعت انسان که جامعه وهم کشور ودولت بر آن استقرار یافته. پس مسئلهٔ مورد بحث آن نیست که آیا این نیروها بکارروند یا بکار نروند بلکه مطلب آن است که چگونه این نیروها بطریق خوب وشایسته استعمال شوند. آیامردم را باید برحسب استعداد حقیقی بدستجات تقسیم نمود؟ آیاباید این استعدادهارا بطریق عقل و شایسته تربیت کرد تاحد اکثرممکن بپایهٔ کمال رسند؟ آیاحوائجی راکه افرادمیخواهند باهمکاری با یکدیگر ارضاء نمایند بایدحوائج اعلا و عاقلانهٔ ایشان باشد یاتنها امیال ادنای ایشان وتابع طبیعت تجمل‌پرست آنها باشد؟» پاسخ این سئوالات را باید بهدایت چراغی یافت که افلاطون آنراعلم **بخوبی‌یافن نیك شناسی** اصطلاح میکندومیگوید: «آگاهی بخوبی آن است که بدانیم چگونه پاسخ این‌سئوالات‌را بدهیم واین وظیفهٔ‌خاص فیلسوف است. علم فیلسوف درآن واحد هم حق وی برای زمامداری: وهم وظیفهٔ وی برای زمامداری است»

درطبقات اجتماع وارواح سه گانه

ازاین استدلال قضیهٔ مهمی‌استنباط میشود که درفلسفهٔ افلاطون تصریح نشده است. طبق عقیدهٔ افلاطون چون‌لیاقتهای فردی را بوسیلهٔ یك‌فرهنگ که بطریقی شایسته وضع واداره شده باشد پرورش ونمودهیم منتج بظهوریك‌گروه هم آهنگ‌اجتماعی میشود مشکل‌کشورهای موجود جهان این است که فرهنگ وتعلیمات آنان غلط است وچنانچه بخواهیم یك‌نسل‌انسب ویك نژاد بهترانسانی بوجودآوریم (وافلاطون این‌اقدام‌راواجب میشمارد) اصلاح وتغییرضبط نفس‌ها وخودگیریهای موجود درجامعه های فعلی‌منظورمارا انجام میدهد وبدینطریق طبق فرضیهٔ فوق دریك نسل پاك وخوب بشری هیچ چیز غیر اجتماعی ومخالف باروح اجتماع که منتج به فقدان هم آهنگی گردد موجود نخواهد بود زیراقدرتهای فردئ بنحواتم واکمل پرورش یافته ونمو کرده است.

اما این قضیهٔ استنباطی رانمیتوان مقرون بحقیقت دانست واززمان‌افلاطون‌تاکنون بسیاری ازفلاسفه درحقیقت آن شك وایراد کرده‌اند وحتی‌بعضی خلاف آنراحقیقت پنداشته گویند تربیت **سوسیالیزه** یعنی **تربیت مصنوعی فرد بخاطر اجتماع** کم و بیش مستلزم جلوگیری ازظهورشخصیت ومانع ترقی فرد میگردد. وافلاطون این نکته راکه مخالفین وی استنباط میکنند بحساب نیاورده‌است. افلاطون میگوید: «درطبیعت‌انسان یك لیاقت ذاتی برای‌کاراجتماعی نهاده شده ونیزدرطبیعت اجتماع لیاقتی ذاتی برای‌فرد موجود است وایندولیاقت وشایستگی همدوش وموازی یکدیگردرسیر وحرکت اند. هم انسان؛ هم جامعه و دولت که مظهر جامعه است بریك بنیان مشترك قائم هستند که آن

بنیان مشترك وواحد مانع از آن است که مصلحت وخیریکی اساساًمخالف مصلحت وخیر دیگری باشد. بعبارت دیگر **صلاح وخیر جامعه وفرد بایکدیگرمتباین نیست ویکی است »** . این نظریه بطوریکه بعدها خواهیم دید ازطرف بسیاری ازفلاسفهٔ بعدازافلاطون ردشده است درحالیکه بسیاری ازمواد ایدال اخلاقی دولت سیته که فلسفهٔ افلاطون را جذاب جلوه میدهد نتیجهٔ اعتقاد بهمین نظریه است. ونیز بواسطهٔ همین نظریه است که دراتیکس افلاطون **شکافی درمیان میل ووظیفه یابین منافع فرد ومنافع جامعه** دیده نمیشود . درنظر افلاطون هرجا که چنین اختلافی بوجودآید (وتحریر کتاب جمهوری برای همین بوده که این اختلاف موجود رامرتفع نماید) مسئلهٔ مورد بحث عبارت است از **اصلاح وتعدیل نه خودگیری ومحرومیت واعمال زوروفشار.** وآنچه که فرد غیر اجتماعی محتاج بدان میباشد تفاهم بیشتری است از طبیعت خویشتن و نموکامل تری از قدرتهای موجودهٔ درخودش بوسیلهٔ علم . کشمکش‌های درونی وجود هرفردیعنی کشمکش مابین آنچه که نفس اومیطلبد وآنچه که باید انجام دهد و وظیفهٔ اومیباشد طغیانی نیست که غیرقابل اصلاح باشد زیرادرغایت امرتجلی کامل نیروهای طبیعی وی‌نشان خواهدداد که آنچه که اومیخواهد باآنچه که اومجازاست بخواهد یکی‌است . ازطرف دیگر آنچه که مورداحتیاج یك جامعهٔ ناموزون وخارج‌ازهم آهنگی میباشد ایجاد وسائل ممکنه‌است برای اینکه حاجات اتباع‌آن بنحواکمل بر آورده شود.

مسئلهٔ کشورنیك ودولت نیك وافراد نیك عبارتند ازدوطرف یك سئوال . وپاسخ دادن به یکی درآن‌واحد پاسخ دیگری رادربردارد. مورالیته یااخلاقیات بایددرآن‌واحد هم فردی باشد وهم عمومی واگرچنین نباشد **حل مشکلات منوط است هم به‌اصلاح دولت و هم باصلاح فرد تا وقتیکه هردو در ارادهٔ امور فرد واجتماع هم آهنگ شوند .**

ازلحاظ اخلاقیات اعلی (مورآل ایدآل) بعقیدهٔ بعضی ازمفسرین شاید عقیدهٔ فوق بهترین ایدآل اخلاقی باشدکه درتاریخ ذکر شده ولی صرف ایدآل است و ازواقعیات دور میباشد .

نتیجهٔ مجاهدهٔ افلاطون درتوحید توجیه وظیفهٔ دولت و وظیفهٔ فردیعنی نتیجهٔ سعی وی دراینکه دوعنصرفرد ودولت رادریك بحث تحلیل نماید وهردورا تابع یك قضیهٔ‌کلی قراردهد این شده‌است که یك تئوری بوجود آورده که خیلی ساده است . توجیه دولت و کشور وجامعه برطبق فلسفهٔ افلاطون نشان میدهد که سه وظیفهٔ اصلی است که باید انجام شود: **(اول)** بر آوردن حاجات فیزیکی یعنی‌تهیهٔ‌آنچه راکه بدن انسان لازم دارد مانند غذا ولباس ومسکن **(دوم)** حفظ‌کشور وجامعه **(سوم)** حکومت بر کشور واداره‌ٔ آن .

ازطرف دیگرلازمهٔ اصل مزبورآن است که خدمات‌اساسی تمیزداده شود.از آنجا سه طبقه بعقیدهٔ وی لازم میآید : (اول) **طبقهٔ کارگران** که تولید مینمایند (دوم) **طبقهٔ پاسبانان** که بنوبت خود بدودسته تقسیم میشوند : سربازان و زمامداران . و بدینطریق جمعاًسه طبقه بوجود میآید. حال‌اگر زمام اموردردست چند نفر نباشد ودردست یکنفر باشد

آن زمامدار صاحب اختیار را افلاطون «شاه فیلسوف» یا «فیلسوف شاه» مینامد.

سربازان وزمامداران را باآنکه هردودارای یك نوع وظیفه یعنی وظیفهٔ پاسبانی وحراست کشور میباشند دوطبقه میشمارد. زیرا معتقد است که طبقهٔ سربازان دارای دماغ واستعدادی هستند که باید طبق امر ودستور انجام وظیفه نمایند وصاحب دماغ ابتکاری نیستند درحالیکه زمامداران صاحب دماغ وفکر ابتکاری هستند وبرای امردادن آفریده شده‌اند. بالاخره چون تقسیم وظائف منوط به اختلاف استعداد هاست، لزوم وجود سه طبقه مفهومش این است که سه نوع اشخاص وجود دارند یعنی مردم ازلحاظ استعداد وقابلیت انجام سهم خود دراجتماع برسه دسته تقسیم میشوند: (اول) آنها که طبیعت ایشانرا برای کار آفریده نه برای حکومت وزمامداری (دوم) آنها که لیاقت حکومت دارند ولی باید تحت مراقبت ودستور واداره‌ٔ دسته دیگر باشند (یعنی سربازان) (سوم) آنهائیکه لیاقت انجام وظائف عالی زمامداری راداشته هم وسیلهٔ نهائی وهم هدف غائی هستند.

وجود این سه نوع استعداد بعقیدهٔ افلاطون از لحاظ روان شناسی نشان میدهد که سه نوع **قدرتهای حیاتی یاارواح** (۱) درمردم وجـود دارد (اول) **روح تغذیه** یااستعداد مربوط به‌اشتها. درتشبیه بدن اجتماع به بدن انسان افلاطون این‌دسته‌راتشبیه میکند به‌آلات واعضائی که درزیر پردهٔ **دیافرقما** (حجاب‌حاجز) (۲) واقع شده‌اندمانند معده وروده ها وکلیه **(دوم) روح مجریه** یااستعداد اجرائی که شبیه است به اعضائی دربدن انسان که‌درسینه‌وصدر ودربالای‌حجاب‌حاجزقرار گرفته‌اند **(سوم) روح دانائی وتفکر** که آنرا **روح عقلی** یاعقلانی (راسیونال) نیزمینامد ومشابه است با آنچه که درجمجمهٔ انسان قرار گرفته. بعقیدهٔ وی طبیعی است که هرنوع روحی باید مرتبهٔ خود و تقوای مخصوص بخودراحائز باشد. افلاطون این‌تقوای خاص‌را برای‌هر نوع روحیه‌درفلسفهٔ خود بنحوی تشریح میکند. مثلا **حکمت** رامرتبه وخاصیت و تقوای خاص روح عقلی و جرئت عمل میداند ولی درتصریح باین نکته که **صبروتعدیل‌اشتهاوشهوت** ازوظائف وازخواص روح تغذیه است تردید کرده. **عدالت** را وسیلهٔ شایستهٔ ارتباط این سه‌وظیفه بایکدیگرمیداند. هم درکشور وجامعه ودولت‌وهم دروجود فرد، عدالت بعقیدهٔ وی‌نقش ارتباط رابازی میکند زیرافرقی بین وجود فرد وجامعه نمیگذارد ووظائف‌هردودستگاه رامشابه وتابع یك فرضیهٔ‌کلی وعمومی میشمارد. افلاطون این سه روح را **به‌ارواح سه گانه** موسوم کرده‌است ولی باید دانست که درتقسیم اجتماع نسبت به این سه‌طبقه نظری

۱ــ ابتدا بنظررسید که اصطلاح روحیه دراینمورد بکاررود ولی ملاحظه شد که روحیه در زبان فارسی امروزمفهوم دیگری پیداکرده مقصودازآن بیشتر حالت عارضی وموقتی اشخاص است که تابع روانشناسی میباشد. اصطلاح روان نیز شایسته بنظرنرسید وباآنکه اصطلاح روح مفهوم وسیع تری درفارسی دارد وتاایندرجه محدودنیست باوجوداین ناچارهمان را بکار بردیم اصل کلمهٔ آن بانگلیسی **soul** وبفرانسه **âme** بکاربرده شده ۲ــ **Diaphragm**

مانند طبقات مذهبی هندو (کست بفتح کاف ۱) نداشته زیرا عضویت هرطبقه را موروثی نمیشمارد بلکه بعکس ایدآل وی جامعه‌ئیست که بهر کودك که تولد میشود عالی ترین تربیت وتعلیماتی که نیروهای طبیعی وی اجازه میدهد داده شود . درچنان جامعه‌است که هرفردمیتواند به عالی ترین مقامات ممکنه که قابلیت‌وی(یعنی ظرفیت وی باضافهٔ فرهنگ وی وتربیت تجربهٔ وی) اجازه میدهد نائل آید . افلاطون بقدرارسطو معتقد به‌تبعیضات طبقاتی نیست . مخصوصاً درکتاب جمهوری خود را ازاین قیدآزاد نموده‌است.

اما فرضیهٔ **پاراللیسم** (۲ یعنی توازی بین ظرفیت ها و لیاقت های دماغی افراد باطبقات اجتماعی که قبلا اشاره‌شد) وی اورانا گزیر کرده است معتقد شود که تمام‌هوش ودرایت درجامعه درزمامداران تمرکز یافته‌اگرچه بیانات مکرراودرستودن هوش‌واستعداد صنعتگران درفن خودشان نشان میدهد که گویا قلباً معتقدبه‌آن فرضیه نبوده‌زیرانمیتوان تصور کردشخصی که درفن خودحد اعلای هوش رابطور خارق‌العاده نشان میدهد لزوماً درفن زمامداری کم هوش وبی استعداد باشدو نمیتوان تصور کرد که این ایراد بذهن افلاطون خطورنکرده باشد .

همچنین‌درباب تشریح وظائف کارگران ازبیانات‌افلاطون چنین استنباط میشود که بعقیدهٔ وی کارگران درباب اموسیاسی هیچ وظیفه‌ئی ندارند جزاطاعت. ومفهوم این‌بیان آن است که کارگران بهیچوجه دارای ظرفیت واستعداد سیاسی نیستند حتی موقعیت آنها بوسیلهٔ تعلیم‌وتربیت هم قابل‌اصلاح نیست‌زیرامحتاج به‌تعلیمات‌لازم برای عملیات کشوری یاشرکت درعملیات حکومت و زمامداری درجامعه هم نمیباشند و درواقع دراین قسمت ازحیات جامعه، صرف تماشاچی هستند .

یکی‌از مفسرین فلسفهٔ افلاطون ادواردزللر (۳) عقیدهٔ افلاطون را تحقیر کارگرو صاحبان صنایع دستی دانسته درحالیکه افلاطون مکرر کارهای دستی وصاحبان صنایع و حرفه‌هارا زیاد تحسین کرده وبیش‌ازارسطو آنهارا ستوده‌است. توضیح مطلب آنکه‌این عقیده نتیجهٔ مستقیم فرضیهٔ اصلی افلاطون‌است که حکومت خوب راچیزی جزعلم نمیداند وعلم همیشه عبارت‌است ازواجد بودن طبقات مجرب وآزموده درهررشته مانند علم طب وغیره وافلاطون به تبعیت ازآن فرضیهٔ کلی ناچارشده‌است باین نتیجه برسد،یعنی‌وقتیکه

---

۱ - Caste طبقات اجتماعی مذهبی هندوراکه فوق‌العاده ازیکدیگر متمایز ومشخص میباشند وعضویت هرطبقه ارثی بوده وانتقال ازیك طبقهٔ اجتماعی بطبقهٔ دیگرمحال میباشد **کست اصطلاح** کنند مثلا طبقهٔ موسوم به‌پاریا یاطبقهٔ نجس‌که مس آنها حرام شمرده میشود وکارهای پست مانند تنظیف مستراح‌ها بایشان محول میشود تشکیل‌یك‌کست رامیدهند ودرغیراینصورت‌آنراطبقه‌یاکلاس Classe نامند . توضیح آنکه درفارسی کلمه‌ئی معادل باکست وجود ندارد وبرای هردو اصطلاح همان‌کلمهٔ طبقه رابکارمیبرند ؛ پس‌ازاستقلال هند درقانون اساسی اخیرآن سیستم کست‌قانوناً ملغی شده وبه طبقهٔ پاریا ظاهراً حقوق متساوی باسایرین داده شده تا درعمل چگونه باشد . البته برای اجرای آن وقت ومرورزمان لازم است .

۲ — Parallelisme

۳ — Edward Zeller درکتاب موسوم به « افلاطون و آکادمی قدیم تر » ترجمهٔ Alfred Goodwin و S. F. Alleyne بانگلیسی چاپ ۱۸۸۸ صفحهٔ ۴۷۳

زمامداری هم علم شمرده شود ناچار تخصص و تجربه لازم دارد ، طبق عقیدهٔ افلاطون رابطهٔ اکثرمردم بازمامدارانشان عین رابطهٔ بیماراست باپزشک خویش . ارسطو نسبت باین نکته شك کرده سئوال میکند که « آیافی‌الواقع موارد استثنائی هم درایموردپیدا نمیشود که تجربه راهنمای بهتری باشد برای مداوای بیمارتاعلم بمرض؟» (۱)ومیگوید « شخصی که دریك خانه سکونت دارد احتیاج ندارد باینکه ازبناومعمار بپرسد که آیا آن خانه راحت است یانه؟»

بطورکلی افلاطون کمتراز ارسطو به تجربه اهمیت داده وبه علم حقیقی وکامل اهمیت میگذارد .

درباب عدالت

ازفرضیهٔ دولت درکتاب جمهوری افلاطون فرضیهٔ **عدالت** ناشی گردیده .

عدالت برطبق عقیدهٔ افلاطون **رشته‌ئیست که جامعه رایکدیگر می‌پیوندد.**
عدالت عبارت است **ازوحدت افرادبمنظورهم‌آهنگی** ودراین وحدت هرفردکار و وظیفهٔ دوره زندگی خودرا بروفق لیاقت طبیعی و تربیتش خواهد یافت . عدالت بعقیدهٔ وی هم تقوای عمومی‌است وهم تقوای خصوصی زیرا بوسیلهٔ آن عالی ترین درجهٔخوبی هم برای دولت وجامعه وهم برای فردمحفوظ میماند . گوید برای‌هرانسان‌چیزی‌به‌ازآن نیست که هرفردمقام ومکانی را اشغال کرده باشد که شایستهٔ آن‌است .

افلاطون گوید : (۲)

« بدینطریق **عدالت اجتماعی** را میتوان به **اصل اجتماعی** تعریف نمود که انواع مختلف افراد آدمی را در برگرفته ..... و دراثر احتیاجشان بیکدیگر آنها را بایکدیگرجمع نموده وبوسیلهٔ ترکیب‌ایشان دریك جامعه وتمرکزعملیات هرفرددروظیفهٔ مربوط به خود این اجزاء تشکیل یك کل‌را داده اند که درحدکمال میباشد زیرا این کل محصول وشبیهی ازکل دماغ انسان است »

این بود تفسیرافلاطون ازتعریف اولیهٔ عدالت که میگوید **«عدالت‌عبارت است ازسپردن بهرمردآنچه راکه وظیفهٔ اوست»**. درنظروی درمقابل انجام این‌وظیفه تکلیفی نیزباید نسبت بفرد اداشود وآن تکلیف همان است که برحسب ظرفیت و قابلیت وتربیتش وظیفهٔ شایستهٔ وی بوی محول گردد . این است دین اجتماع بفرد . و دین فرد باجتماع آن است که فردکار هائی را که لازمهٔ شغل ومقام وی میباشد باکمال امانت و درستی انجام دهد .

معلوم است که این تعریف ازعدالت درنظر مردم معاصرقانع کننده‌نیست **وتعریف قضائی عدالت** که مردم این عصر باآن آشنا میباشند نیست . تعریف افلاطون فاقد این

۱ـ کتاب سیاست ارسطوقسمت ۳و۱۱۹ ـ a ۱۲۸۲ صفحهٔ ۱۷ به بعد

۲ـ رجوع‌شود بکتاب «فرضیهٔ سیاسی یونان‌ـ افلاطون وسالفین وی» تألیف E. Barker چاپ ۱۹۲۵ بانگلیسی صفحات ۱۷۶ به بعد .

فکر جدیداست که درزبان لاتن آنرا (ژوس ۱) گویند و بمعنی حق میباشدومقصوداز آن **حق وحقوق هرفرداست برای انتخاب شغل آزاد** که فرد درخلال انجام آن بوسیلهٔ قانون ازاو محافظت بعمل میآیدو بوسیلهٔ قدرت دولت پشتیبانی میشود. وچون تعریف افلاطون فاقد این نظریه است معنی آن در عرف تفاهم امروز منحصر میشود بحفظ نظم وصلح عامه و دردرون جامعه. وطبق آن آنچه که دولت باتباع خود میدهدمانند طرز فکرامروز آزادی بقدر کافی ومحافظت نیست تادرسایهٔ آن ودردائرمبادلات اجتماعی واستفادهٔ ازفرصت ها افراد ازنعمات تمدن بهره مند شوند .

البته درچنین حیات اجتماعی جامعهٔ افلاطونی نیزحقوقی موجود است همانطور که وظائفی وجوددارد ولی نمیتوان آنرا طبق مفهوم جامعه های امروز حقوق متعلق بفرد و حقوق خاص فرددانست . این حقوق افلاطون درواقع درخدمات یاوظائف مرجوعهٔ بافراد مندرج بوده و مشخص نیست . چون تحلیل افلاطون درباب عدالت براساس این تعریف است که **دولت وجامعه برای انجام حوائج متقابله بوجودآمده‌اند**، لازم شده است که عدالت رابصورت اصطلاح **خدمات یاوظائف** توجیه نمایدنه بااستعمال اصطلاح **حق وقدرت**. افلاطون زمامدار را نیزازاین تعریف استثنانکرده زیراوی تنهاوظیفهٔ جامی را که حکمت وی بوی اجازه داده‌است انجام میدهد . ایدهٔ قدرت دولت(اتوریته)یاقدرت **سوورن** (۲) که بعداً رومیها برای زمامداران خود ایجاد کرده اند و جزء اوصاف و شرایط زمامدار رومی شمرده شده درفلسفهٔ سیاسی افلاطون وهیچ یك ازفلاسفهٔ یونانی محلی ندارد .

این فرضیه، فلسفهٔ افلاطون‌را درباب دولت تکمیل میکند . بطور خلاصه وی ازاین فرضیه مطلب راآغاز کرده **که خوبی راباید بوسیلهٔ مطالعهٔ متودیك**(تابع روش) **شناخت** وفرضیهٔ وی جامعه رابرپایهٔ این فکر بنا کرده ونشان میدهد که اصل زیر درتمام جامعه‌هاصادق است «**تقسیم کار و تخصص درمشاغل ازشرایط همکاری اجتماعی است** ومسئلهٔ موردتوجه **شاه فیلسوف** یازمامدارفیلسوف آن‌است که این مسائل‌را به‌مفید ترین طریقی مرتب ومنظم کند وچون **طبیعت انسان فطرتاًوذاتاً اجتماعی است** پس حد اکثرفایده بجهت دولت وکشور و اتباع ازرعایت آن حاصل میشود واین‌دو اصل از یکدیگر جدا نمیباشد . پس هدف آن‌است که افراد آدمی رانسبت بمشاغل مشخص واستخدام هائی که درکشورمورد لزوم میباشد سنجیده وهریك رادرمحل شایستهٔ خود قرار دهیم تابدینطریق نظم وترتیبی بحدکمال در جامعه ایجاد نمائیم » (رجوع شود بشرح مرام کمونیسم درمورد تقسیم کار وتعیین مشاغل‌درجلد سوم کتاب) بقیهٔ استدلال افلاطون تقریباً نتایج ومتفرعات ازاصول فوق میباشد . در توجیه وتحلیل افلاطون در باب فرضیهٔ دولت و کشوروجامعه وفرد وروابط آنهابایکدیگر بااین سلسله استدلال فقط یك نکته باقی میماند **که زمامدارچگونه وباچه وسائل میتوانداین نظم و ترتیب رادرجامعه بوجودآورد؟** درپاسخ‌این‌سئوال‌دوطریقه‌پیشنهاد میکندمیگویدفقط دوراه برای نیل باین

Souverain , Sovereign - ۲ ius — ۱

مقصود موجوداست (اول) **آنکه موانع خاصی راکه درجلو تابعیت خوب و کامل افرادجامعه بوجود آمده‌است مرتفع نمایند . (دوم) آنکه شرایط مثبت تابعیت خوب را که موجوداست تقویت کرده بحد کمال رسانند .**

اعتقاد بطریقهٔ اول درفلسفهٔ افلاطون موجد **فرضیهٔ کمونیسم** گردیده .

واعتقاد بطریقهٔ دوم موجد **تئوری تعلیم و تربیت** است .

واینك درهریك ازایندو مورد، بحث خواهیم کرد .

درفرضیهٔ کمونیسم افلاطون

(قدیمی ترین ریشهٔ کمونیسم معاصر)

ودرباب مسئلهٔ اموال وخانواده

کمونیسم افلاطون(۱) بطور کلی دوشکل اصلی بخود میگیرد که هردو منجر به الغاء وانحلال خانواده میشود.

اول موضوع الغای اصل مالکیت ومنع تملك اموال شخصی است اعم ازخانه یازمین یاپول نقد برای کلیهٔ زمامداران ومأمورین دولت. افلاطون معتقداست که کلیهٔ مأمورین دولت باید درسربازخانه‌ها زندگی کنند وغذای خودرا بدوریك میزعمومی صرف نمایند وهیچ نباید واجد خانه وسایر اموال باشند.

دوم الغای اصل ازدواج یعنی منع انحصار یك زن به یك مرد است درطبقهٔ زمامداران ومستخدمین دولت . بعقیدهٔ وی برای رفع نیازجنسی وهم تولید نسل در مورد عموم مأمورین دولت (اعم ازکشوری ولشکری) باید بجای ازدواج، یك سیستم متشکل وارگانیزه ویك دستگاه تحت نقشه برای جمع شدن زن ومرد بایکدیگر معمول داشت که هدف آن بوجودآوردن بهترین نژاد ونسل سالمی باشد که حصول آن ممکن است (رجوع شود به عقیدهٔ هیتلر واقداماتی که درآلمان برای نیل بهدف فوق انجام داد و همچنین رجوع شود به تاریخ اسپارت قدیم و مجاهده ئیکه برای تصفیهٔ نژاد و ایجاد نسل سالم معمول میشد)

ازاهمیتی که افلاطون بدومسئلهٔ یعنی مسئلهٔ الغای مالکیت اموال ولزوم کنترل کردن تولید نسل میدهد معلوم است که زندگی جامعهٔ یونانی بیشتر براساس اقتصادخانه وحیات خانوادگی استوار بوده وموقعیت خانه وخانواده درآن جامعه بیشتر از جامعه های امروزی حائز اهمیت بوده واین دو مسئله طوری بیکدیگر ارتباط داشته که هرنوع تغییر یابدعت افراطی (رادیکالی) نسبت بیکی مستلزم آن بوده است که تغییری افراطی مشابه آن نسبت بدیگری نیز بعمل آید .

نکتهٔ جالب توجه آن است که کمونیسم درجمهوری افلاطون تنها برای مأمورین

۱ـ رجوع شود بکتاب هشتم جمهوری افلاطون صفحات ۵٤۳ تا ۵٦۹

دولت وضع شده که جمعاً آنهارا **طبقهٔ نگهبانان یاپاسبانان و حافظین مردم** مینامد **(۱)** این طبقه شامل سربازان وزمامداران وافسران نیز بوده درحالیکه صنعتگران و آرتیزان‌ها باید بعقیدهٔ وی مالك خانواده وخانهٔ خود و صاحب عیال و اموال باشند وسلب مالکیت از آنان نشود . حال چگونه اجرای این دواصل بااصل ترقی ازدرجات ادنی بدرجات اعلی وفق میدهد ازطرف افلاطون توضیح داده نشده .

پس کمونیسم افلاطون را باید درواقع **کمونیسم خاص** نامید که تنها برای یك طبقه تجویز شده نه کمونیسم عام که مانند کمونیسم معاصر شامل حال عموم افرادجامعه میگردد. حقیقت این است که افلاطون درمسئلهٔ کمونیسم پیشنهادی خود زحمت توجیه وتحلیل ورنج توضیح وتفسیرجزئیات رابخود راه نداده وبحث درمشکلات اجرای نقشهٔ خودرا مسکوت گذاشته وچنان مینماید که گوئی ازمشکلات و موانع اجرای این نقشه یاعملی نبودن آن اطلاع داشته ولی چون بعنوان یك ایدآل آنرا راه حل اختلافات اجتماعی می پنداشته تنها بذکر فرضیه اکتفانموده و بقیهٔ مطلب رامسکوت گذاشته است .

نکته ئی که درنوشتجات وی زننده بنظرمیآید آن است که هنگامیکه درباب فرضیهٔ اموال خصوصی بحث میکند بهیچوجه ازطبقهٔ غلامان سخنی بمیان نمیآورد که آیاایشان نیز ازتملك اموال ممنوع باشند یاممنوع نباشند ؟

اگرچه ازفحوای کلام وی چنین بنظرمیرسد که کشورجمهوری افلاطون ممکن است بدون غلامی هم وجودداشته باشد زیرا افلاطون ازکارهای خاصی که انجام آن وظیفهٔ غلامان باشد نام نمیبرد وهمین نکته سبب شده است که **کنستانتین ریتر (۲)** در کتاب خود موسوم به «افلاطون» مینویسد که درجمهوری افلاطون غلامی علی الاصول ملغی گردیده. ولی ازطرف دیگر برای محقق موجب تردید میشود که چگونه افلاطون الغای یك دستگاه رایج ومعمول آنزمان را درجمهوری خود درنظر داشته بدون آنکه در کتاب خویش صریحاً ذکری ازآن بنماید .

آنچه که بنظرمیرسد این است که وی غلامی را خالی از اهمیت دانسته ولذا ازآن زیاد بحث نکرده ویابطفره گذرانیده است .

درباب تحلیل مسئلهٔ اموال بعقیدهٔ افلاطون **وجود شکاف اقتصادی درمیان اتباع یك کشور** یعنی **وجود دوطبقهٔ غنی وفقیر** که مستلزم وجود شکاف اقتصادی است **خطرناکترین وضعیت سیاسی را ایجادکرده** بطوریکه یونانیان دراین باب خیلی صراحت لهجه داشته وتصدیق میکردند که **عوامل محرکهٔ اقتصادی فوق العاده مؤثر درتعیین روش سیاسی وعملیات سیاسی وروابط سیاسی داخلی است .** مدتها قبل ازآنکه افلاطون کتاب جمهوری خودرا بنویسد **یوریپید** در کتاب لابه‌ها **(۳)**

---

۱ — Gardien , Guardian

۲ — Constantin Ritter در کتاب موسوم به Platon, Sein Leben , Sein Schriften , Sein Lehre بزبان آلمانی چاپ ۱۹۲۳ جلد دوم صفحهٔ ۵۹۶

۳ - کتاب لابه هاصفحات ۲۳۸—۲۴۵

اتباع کشوررا به سه طبقه تقسیم کرده (**اول**) **طبقهٔ اغنیای بی‌خاصیت** که حرص آنها برای جمع مال روزافزون است وهرچه تحصیل میکنند باز زیاده میطلبند وهل‌من‌مزید میگویند (**دوم**) **طبقهٔ فقیر** که هیچ ندارند و بطبقهٔ غنی رشك میبرند (**سوم**) **طبقهٔ متوسط وخرده مالك**.

کشورالیگارشی درنظراهالی یونان کشوری بوده است که عده ئی از اشراف بر آن حکومت کنند که تملك املاك درمیان ایشان ارثی باشد وحکومت نیز بنفع این طبقه کار کند وامورمملکت بنفع این طبقه اداره شود.

وکشوردموکراتیك راکشوری میدانستند که اکثریتی ازمردم بر آن حکومت کنند که نه ازنژادوطبقهٔ ممتاز واشراف باشند ونه صاحب اموال. بطوریکه مشهوداست **اختلاف اقتصادی کلید اختلاف سیاسی شمرده شده** چنانچه ازتعریف افلاطون از الیگارشی(۱) نیزاین نکته استنباط میشود ومعلوم میگردد که **اهمیت مسئلهٔ اقتصاد درسیاست فکرتازه‌ئی نیست** واینکه افلاطون معتقد بوده است **که اختلاف درجهٔ تمول باحکومت سازگار نیست وتضاددارد** درحقیقت تحت تأثیرافکارعمومی وعقاید زمان ومعتقدات اهالی یونان قرارگرفته. بدیهی‌است که این عقیده بمرورزمان ودرطی تجارب سالیان دراز وگذشتن چند قرن تاریخ درمردم یونان بوجودآمده لذا مسلم‌است که اسباب وعلل‌اختلالات وبحرانهادرآتن لااقل اززمان سولون‌ببعد اصولا بسبب‌اختلاف تمول ومربوط بمسائل‌اقتصادی بوده‌است.

افلاطون بقدری ازتأثیرات مخرب ومضرتمول دردستگاه دولت آگاه‌بوده که برای ازبین بردن مفاسد اجتماعی هیچ راهی جزالغای اصل تمول ومالکیت در مورد سربازان وزمامداران بنظرش نرسیده و برای معالجهٔ حرص و طمع زمامداران و مأمورین دولت نسبت به مال هیچ راه حلی بفکرش نیامده مگرآنکه یکباره‌ایشانرا ازحق‌تملك ممنوع دارد تانتوانند چیزی رامتعلق بخودشمارند وعلاقه‌ئی نداشته باشندکه سبب انحراف آنها ازانجام وظیفه واجرای عدالت وحفظ بیطرفی گردد.

میگوید: «**کسی که وجود خودرا وقف‌خدمات کشوری‌میکند** (کشوری درانیجا بمعنی‌اعم است وشامل لشکری هم‌میشود) **مستلزم آن است که برای آنچه که مورد ستایش اوست که عبارت از خدمات کشوری باشد رقیبی نتراشد وعلاقهٔ بمال سبب میشودکه ازانجام‌وظائف کشوری خود منحرف‌گردد.**»

افلاطون مسلماً معمولات اسپارت رانیز دراینمورد درمد نظرداشته وبه‌نتیجهٔ فوق رسیده چـون در اسپارت عموم اتباع کشور ازبکار بردن پول و اشتغال به امر تجارت ممنوع بوده‌اند.

استدلالی راکه افلاطون دروضع فرضیهٔ کمونیسم خود و تئوری اموال وخانواده بکاربرده قابل توجه‌است. استدلال وی دراینمورد ارتباطی بامسئلهٔ معایب عدم‌تساوی

۱ــ کتاب جمهوری صفحهٔ d ۵۵۱

تمول ندارد وازاین راه که کمونیسم معاصروارد مطلب شده‌است واردنمیشود که بگوید **«عدم تساوی اموال درافراد برخلاف حق وعدالت‌است.»**

هدف افلاطون آن است که **درکشور ایجاد بزرگترین درجهٔ وحدت‌نماید** واموال شخصی را با اجرای این مرام بـزرگ نا سازگار می بیند. ارسطو هنگامیکه کمونیسم افلاطون را مورد انتقاد قرار میدهد استدلال خودرا براین اساس‌قرار نمیدهد که کمونیسم افلاطون سیستمی شایسته و معتدل نیست بلکه میگوید اجرای این‌طریقه آن وحدتی راکه افلاطون‌در نظرداردایجاد نمیکند وازاینجامعلوم میشود که طرزفکر یونانی چگونه بوده زیرا هردوفیلسوف به لزوم ایجاد بزرگترین درجهٔ وحدت در جامعه قائل بوده‌اند. لهذا کمونیسم افلاطون درواقع بالتمام هدف سیاسی داشته است و ازوضع این فرضیه منظورسیاسی دارد نه‌اقتصادی. ومنظوراقتصادی او منظوری ضمنی وفرعی‌است نه اصلی. بدینمعنی که این طریقه رابخاطر نظم کشور ودولت می‌پذیرد نه‌برای‌اینکه‌عدم اعتدال وعدم تساوی درتقسیم اموال را ازلحاظ اخلاق وانصاف مذموم شمارد.

ترتیب وتوالی ایده‌ها وافکاردر کمونیسم افلاطون‌درست عکس‌ترتیب وتوالی افکاردرکمونیسم‌جدید یاسوسیالیت یوتوپیای معاصراست بدینمعنی که مقصد افلاطون آن نیست که حکومت رابرای تقسیم مساوی اموال بکاربرد بلکه‌اموال‌را بتساوی‌تقسیم میکندبرای اینکه حکومت راازشر نفوذاموال وصاحبان اموال آسوده نماید.

هدف افلاطون از **الغای‌امر ازدواج** نیز همین‌است ودلیل‌وی نظیردلیل‌فوق‌میباشد (رجوع شود به‌آیهٔ قرآن کریم: «ان اموالکم‌واولاد کم فتنه» ودرمذهب‌مسیح نیزاموال مایهٔ شروفساد شمرده شده وثروت مورد نفرت بوده) زیرا بعقیدهٔ وی محبت خانوادگی که سبب میشود علاقهٔ فرد متوجه چند شخص معین بنام زن وفرزند گردد در حقیقت ایجاد رقبائی برای دولت و کشور مینماید وباعث نقصان وفاداری زمامداران و مأمورین دولت نسبت بانجام وظائفشان نسبت بجامعه میشود.

افلاطون گوید: «اشتیاق فرد به‌اطفال وحب اولاد نوعی خود خواهی (اگوئیسم) است که بیشتر ازحب اموال موجب خیانت فرد میگردد بجامعه. بعلاوه تربیت اطفال در خانه های شخصی، تربیتی ضعیف‌وناقص خواهد بود که برابری‌باتربیت اجتماع یاتربیت ازطرف دولت (که آنرا **تربیت روح کل یاکل‌روح** مینامد وآنراحق‌دولت میداند) نمیکندوفرد رافداکار بارنمیآورد تاخودرا آنطور که‌شایسته‌است وقف‌خدمت بجامعه نماید.»

درباب مسئلهٔ الغای ازدواج، افلاطون دلائل دیگری نیزعلاوه بردلیل فوق ذکر میکند و دراین مطلب هدفهای دیگر نیز دارد. از جمله آنکه افلاطون از طبیعت امر ازدواج ازطریق صدفه وجفت‌گیری انسان برحسب اتفاق وحشت کرده میگوید: «**عجیب است که این نکته راانسان در بارهٔ جفت‌گیری حیوانات اهلی تحمل نمیکند** وهیچگاه قبول نمینماید که حیواناتی که مورد استفادهٔانسان هستند برحسب‌تصادف‌واتفاق جفت‌گیری نمایند بلکه نسل‌های خوب ونژاد های قوی رایافته بین‌آنها جفت‌گیری‌میکند

دراینصورت چگونه میوان نسل و نژاد خود انسانرا که محور و مدار زندگی بشری میباشد براساس صدفه و اتفاق قرارداد ؟»

میگوید : «بهبودی و اصلاح نژاد انسان مستلزم کنترل و ادارهٔ امرجفت گیری ورعایت انتخاب انسب است» دیگر آنکه محرك فکر الغای ازدواج درافلاطون بعقیدهٔ بعضی ازمفسرین سیاسی موقعیت ووضعیت زنان در آتن بود که کارشان منحصر بوده است به خانه داری و نگاهداری کودکان. وافلاطون نسبت باین روش اعتراض داشته بعقیدهٔ وی این روش بمنزلهٔ آن است که کشوراز خدمات نصف جمعیتش محروم باشد وهم آنهارا نادیده بگیرد ووجودشان را باطل و بی مصرف گذارد، چه بعقیدهٔ وی آنان نیز برای انجام امور سیاسی وحتی انجام وظائف نظامی کمتر از مردان نیستند زیرا زنان طبقهٔ نگهبانان کشور (سربازان وزمامداران) در وظائف واعمال مردان خودشرکت جسته ولذا لازم میشود که اولا همان تعلیم وتربیت مردان درباب ایشان اجرا شود و دیگر آنکه ازوظائف خانه داری معاف شوند والغای ازدواج این منظوررا بعقیدهٔ وی بهتر تأمین میکند .

افلاطون علاوه برلزوم کنترل امرجفت گیری ضبط نفس وخودگیری درامور جنسی راهم لازم میشمارد .

استدلال دیگر که درمورد الغای اموال وخانواده مینماید این است که میگوید : « وحدت کشور باید عملی شود واین دوچیز (یعنی اموال وخانواده) درراه این منظور ایستاده‌اند لذا هردو باید ملغی شوند» .

ارسطو به نظریهٔ افلاطون دراین باب انتقاد کرده میگوید :

«ممکن است کشوریاجامعه‌را بدرجه‌ئی ازوحدت رسانید که دیگر کشوروجامعه نباشد. خانواده چیزدیگری است و کشور چیزدیگر وبهتر است که هیچ یك ازایندو ازیکدیگر تقلید ننمایند .

درفرضیهٔ تعلیم وتربیت

افلاطون بهمان درجه که به کمونیسم ابداعی خود بعنوان وسیلهٔ رفع موانع از سرراه زمامداران اهمیت داده بمسئلهٔ تعلیم وتربیت نیزاهمیت وافی میگذارد. میگوید: «فرهنگ وتعلیم وتربیت وسیلهٔ مثبتی است که بواسطهٔ زمامدار میتواند طبیعت انسان را بطریق صحیح شکل دهد تاایجادیك کشورهم آهنگ نماید (عنوان هم آهنگی جامعه وکشور که ازهدفهای اصلیهٔ افلاطون است مقایسه شود بااصطلاح وعنوان وحدت ملی در کشورهای ملی درزمان معاصر)

افلاطون قسمت زیادی ازکتاب خود را وقف تشریح این موضوع کرده بطوریکه برای خوانندهٔ امروزخالی ازتعجب نیست که تاچه درجه این فیلسوف در ۲۵۰۰ سال پیش به امرتعلیم وتربیت اهمیت داده تأثیرعلوم مختلف ومطالعات مختلف رابحث کرده وصریحاً دولت و کشوررا دردرجهٔ اول وبیش ازهرچیز یك مؤسسهٔ فرهنگی وتربیتی دانسته وغالباً

تعلیم وتربیت‌را «**تنها شیئی عظیم**» نام گذاشته ، میگوید : «اگر اتباع خوب تعلیم داده شوند وخوب تربیت‌شوند بسهولت مشکلات خودرا می‌بینند وتشخیص میدهند و درهنگام بروزحوادث ازعهدهٔ دفع ورفع آن برمیآیند». نقشی که فرهنگ در کشورایدال‌افلاطون بازی‌میکند وبحثی که افلاطون‌دراین‌باب‌نموده بقدری‌جالب‌ومهم‌است که بعضی‌ازمفسرین فلسفهٔ افلاطون معتقدند‌که این‌مبحث سرفصل وبیت‌الغزل کتاب جمهوری افلاطون میباشد.

روسو میگوید: «**کتاب جمهوری**‌را بسختی میتوان یك کتاب سیاسی نامیدوشاید نتوان آنرا یك تحقیق سیاسی دانست اما **بزرگترین کتابی‌است که درباب تعلیم و تربیت درطی ادوار تاریخ تاکنون نوشته‌شده**» پایهٔ‌استدلال افلاطون براین‌اصل‌است که چون تقوی عبارت ازعلم ، وتقوی درعلم است ، وچون علم را میتوان آموخت ، پس تقوی وپرهیزکاری رامیتوان آموخت ، بنابراین آن دستگاه فرهنگی که علم‌را میآموزد جزء لایتجزای یك کشور خوب میباشد .

طبق کتاب‌جمهوری، درنظر افلاطون، **بوسیلهٔ ایجاد یك سیستم‌خوب‌فرهنگی هرنوع اصلاح وترقی میسراست واگر درتعلیم وتربیت وفرهنگ غفلت شود سایرعملیات دولت وکشورحائزاهمیت نیست وتأثیر آن قلیل‌است .**

افلاطون ازاین درجهٔ اهمیتی که برای فرهنگ قائل میشود چنین نتیجه میگیرد که دولت نمیتواند فرهنگ رابا‌ختیارمردم گذارد یعنی آنراتابع‌حوائج خصوصی‌وامیال‌مردم قرار دهدو آنرا یك نوع متاع تجارتی تلقی نماید؛ بلکه دولت باید خود وسائل لازم تعلیم وتربیت رافراهم سازد، وباید مراقبت‌نماید که اتباع کشورتعلیماتی را که‌لازم‌دارند وبصلاح کشوروایشان میباشدفراگیرند ، باید دولت مطمئن‌باشد که فرهنگ‌وی‌با‌مصلحت کشوروهم آهنگی جامعه سازگاراست . نقشهٔ فرهنگی افلاطون بدو جزء تقسیم میشود: **(اول) دورهٔ تعلیمات ابتدائی** که شامل تعلیم و تربیت جوانان تاسن بیست میباشدو به‌آغازدورهٔ خدمت نظامی‌منتهی میشود (۱) **(دوم) دورهٔ تعلیمات‌عالیه** که مخصوص افراد منتخبی‌است ازمردوزن که برای‌اشغال‌مقامات دردوطبقهٔ‌حاکمه(کشوری ولشگری) باید تهیه شوند . این تعلیمات ازسن بیست آغازشده وتاسن سی‌وپنج امتدادپیدا میکند وطبق نقشهٔ فرهنگی افلاطون ایندوشعبه ازفرهنگ‌را بایدکاملا ازیکدیگر جدادانست .

مسلماً نقشهٔ پیشنهادی فرهنگ اجباری و دولتی افلاطون‌مهم ترین بدعت نسبت بمعمولات فرهنگی وسیستم تربیتی آتن درآنزمان تلقی‌شده وازاصرارمکرر وی‌در کتاب جمهوری معلوم میشود که نسبت بعادت دموکراتیك‌آتن درباب روش فرهنگی‌زمان‌سخت منقد بوده‌که مکرر تغییر آنرا خواستار میشود . عادت معمول زمان این بود که تعلیم و

---

۱ ــ خدمت نظام اجباری پسران‌آتنی مابین سنین ۱۸و۲۰ درزمانیکه افلاطون این‌کتاب رانوشته هنوز معمول نشده بود زیرا قانون‌آن چند سال پس‌ازتحریرکتاب بتصویب رسیده (رجوع شود بکتاب **ارسطوو آتن** تألیف **Wilamowitz** چاپ ۱۸۹۳ جلداول صفحات ۱۹۱ به‌بعد)

تربیت هرطفل بستگی داشته است بمیل و نظر متفنن پدرش و دیگر بستگی داشته است باینکه چه متاعی ازعلوم دربازارفرهنگ یافت شود و به طالبان عرضه گردد.

درپروتاگوراس مینویسد که **مردم اغلب آنقدر که برام کردن وتربیت یك کرهٔ اسب اهمیت میدهند به تربیت اطفال خود اهمیت نمیدهند!»**

تربیت زنان: در آنزمان زنان آتنی ازتعلیم وتربیت محروم بوده اند و انتقاد افلاطون شامل این نکته نیزمیباشد. افلاطون معتقداست که «**هیچ تفاوتی بین ظرفیت وقابلیت پسران ودختران نیست**» (معلوم میشود این ایده نیزمربوط به قرون جدیده نبوده از زمان افلاطون وجود داشته است) ولذامنطق حکم میکند که هردوجنس باید یك نوع تعلیم وتربیت فراگیرند «**زنان نیز باید مجاز باشند که همان مقاماتی را که مردان شاغل اند اشغال نمایند**» البته هدف افلاطون در این استدلال این نیست که بخواهد مانند عقیدهٔ امروز ازحقوق زنان دفاع نماید بلکه فقط نقشهٔ نیست بمنظور آنکه تمام منابع نیرو ولیاقت طبیعی آدمی راکه دردسترس دولت است باختیار دولت گذارد و منابع بشری کشور بیهوده وعاری ازاستفاده نماند.

تربیت صنعتگران: بعقیدهٔ مفسرین سیاسی نقصی که درنقشهٔ فرهنگی افلاطون دیده میشود وایرادی که بوی واردمیآید آن است که باوجوداهمیت کثیری که برای فرهنگ درکشورایدآل خود قائل است درباب تعلیم وتربیت صنعتگران وچگونگی آن بحث نمیکند واین نکته را روشن نمینماید که چگونه تعلیم این گروه راباید درنقشهٔ تعلیمات ابتدائی وی جای داد. زللر که فلسفهٔ افلاطون را تفسیر کرده این نکته را نیزدلیل برنظر تحقیری افلاطون نسبت بکارگران دانسته ولی بعضی دیگرازمفسرین بازللر موافقت نکرده‌اند.

تعلیمات ابتدائی: نقشهٔ افلاطون درباب فرهنگ ابتدائی که در کتاب جمهوری شرح میدهد بیشتر نقشهٔ اصلاح روش موجود زمان است نه تغییر کلی سیستم وایجاد یك سیستم تازه. این اصلاح تقریباً شامل ترکیبی است ازتعلیماتی که در آن زمان معمولا بفرزند یك فرد محترم آتنی داده میشد، بانضمام تعلیمات تحت کنترل دولت که دراسپارت بجوانان داده‌میشد. افلاطون درموارد تعلیمات هردوقسمت البته تجدید نظر کرده بدینطریق برنامهٔ دروس وتعلیمات طبق نظروی بدوقسمت تقسیم میشود:

(اول) تعلیم ورزش وژیمناستیك برای تربیت بدن.

(دوم) تعلیم موسیقی برای تربیت دماغ. اما منظور افلاطون ازموسیقی تنها موسیقی نبوده بلکه منظورش تعلیم وتفسیرمعانی شاهکار های نظمی و همچنین خواندن آواز وهم نواختن چنگ نیز بوده است.

در قسمت مأخوذ ازتعلیمات اسپارت بتعلیمات مسائل کشوری نیزاهمیت میدهد ولی جنبهٔ آتنی بدان داده نه‌اسپارتی. یعنی هدف این تعلیمات تربیت اخلاقی وذوقی وفکری است وحتی درژیمناستیك، قسمت تقویت بدن را دردرجهٔ دوم اهمیت قرارمیدهدومیگوید ژیمناستیك را میتوان نوعی تربیت دماغ دانست ازطریق بدن، درحالیکه موسیقی تعلیم

مستقیم دماغ است . میگوید مقصود این است که صفات سربازی مانند ضبط نفس وجرئت وچابکی راکه بانرمی حالت اعتدال یافته باشد تعلیم دهیم. بنابراین نقشهٔ تربیتی افلاطون راباید آتنی ودارای خواص آتنی شمرد نه اسپارتی یعنی خواصی که درعرف مردم آتن برای یك مرد تعلیم یافته ودرس خوانده لازم شمرده شده.

افلاطون معتقداست که تنها رستگاری کشورها منوط است به استعمال وبکاربردن هوش ودرایتی که تربیت یافته باشد .

باید دانست که منظوراز گنجاندن شعروادبیات دربرنامهٔ تعلیمات ابتدائی که قسمت مهم دستورتعلیمات اورا تشکیل میدهد جنبهٔ زیبا پرستی و ستایش ادبیات نبوده بلکه همانطور که مثلا مسیحیون مطالعهٔ انجیل، ویهودیان خواندن تورات، ومسلمانان قرائت قرآن رابرای اطفال خود تجویز نموده ووسیلهٔ تربیت مذهبی واخلاقی میدانند، افلاطون نیزازتعلیم ادبیات همین منظوررا داشته وآنرا وسیلهٔ تربیت مذهبی واخلاقی پنداشته بهمین سبب پیشنهاد میکند که «نه تنها اشعارومنظومات گذشتگان راباید بدورانداخت واز کتب فرهنگی حذف کرد بلکه باید **اشعار آینده را نیززمامداران کشورسانسور نمایند تامطالبی که تأثیر اخلاقی بد دارد بدست جوانان نیفتد**»

تعلیمات عالیه : بلاشك مهمترین قسمت نقشهٔ فرهنگی پیشنهادی افلاطون در کتاب جمهوری سیستم تعلیمات عالیهٔ اوست که بعقیدهٔ مفسرین فلسفه هم اصالت دارد وهم ابتکار خاص وی بوده . طبق این دستورشاگردان منتخب مابین سنین بیست وسی وپنج باید برای عالی ترین مقامات کشوری درطبقهٔ نگهبانان (یعنی زمامداران کشوری و افسران سپاه) تربیت شوند . ملاحظهٔ رابطهٔ بین این فرضیهٔ تعلیمات عالیه باتأسیس اکادمی ونقشهٔ کلی افلاطون برای ایجاد و تدوین علمی بنام علم زمامداری جالب توجه میباشد . در حقیقت این مسائل همه مربوط بیکدیگراند وتابع یك نقشهٔ کلی که عموماً برپایهٔ فلسفهٔ افلاطون قرارگرفته وبمنزلهٔ پایه های یك بنامیباشد که در حفظ دستگاه فلسفه و نقشهٔ حکومت و کشوروی مکمل یکدیگراند.

هدف تعلیمات عالیه درنقشهٔ فرهنگی افلاطون حرفه ئی است (پروفسیونل) وبرنامه ئی راکه افلاطون برای این تعلیمات درنظر گرفته همان مطالعات علومی است که درنزد وی معلوم بوده مانند ریاضیات وهیئت ومنطق. افلاطون مسلماً معتقد بوده است که این علوم تنها مقدمهٔ شایسته ئیست برای مطالعهٔ فلسفه ،وموضوع علم فلسفه هم درنظروی «**فکرنیك**» است . بهمین سبب اصول کشور ایدآل وی منتهی بیك نقشهٔ فرهنگی میشود که در آن مطالعات فوق راباید پرورش داد وتکمیل نمود . و باید درآن تحقیقات تازه بعمل آورد وعلوم تازه وکشفیات نوین را درمعرض استفادهٔ زمامداران قرارداد . افلاطون امیدوار بود که دراثر تحقیق میتوان علمی بنام علم پلیتیك (فن سیاست) بوجود آورد که بدرجهٔ ریاضیات دقیق باشد .

انتقاد بکتاب جمهوری و مقایسهٔ آن
با کتاب زمامدار و کتاب قوانین
و در باب دو مسئلهٔ قانون و افکار عمومی

کتاب جمهوری افلاطون یکی از کتب عجیب و تاریخی است که بعقیدهٔ عموم علماء و فلاسفهٔ قدیم و معاصر هرگز نخواهد مرد. این کتاب اززمان تحریر آن تااین زمان همیشه مورد توجه و مطالعهٔ علما و فلاسفهٔ جهان بوده و تاکنون کهنه نشده تاابد جاودان است وعجیب است که باوجود تحولات مختلف ومتنوع در اوضاع سیاسی واجتماعی، در تمام ادوار تازگی داشته ودارد.

بخصوص درقسمت بحث درسیاست وتحلیل پلیتیك کمتر کتابی مانند این کتاب مستدل ومنطقی نوشته شده. مسائل آن عموماً مانند رشتهٔ زنجیر بیکدیگر پیوسته وبااستدلال تحریر یافته. مطالب آن صریح وروشن وخالی ازابهام وتعقید ودرتحریر آن محافظه کاری بکار نرفته، باجرئت وجسارت وصراحت نوشته شده. مندرجات آن اصالت (اوریژینالیته۱) دارد ونیز محرك فکر وتخیل خواننده است و همین خواص است که این کتاب را مناسب تمام ازمنه قرارداده ودرقرون بعدازافلاطون بسیاری ازافکار والهامات وتخیلات جامعه‌های مختلف انسانی ازاین منبع زاینده سرچشمه گرفته است.

هنگامیکه شما امروزاین کتاب را میخوانید چنان مینماید که گوئی درزمان شما و برای جامعهٔ شما نوشته شده واین خاصیت عجیب نه تنها دریك کشور صادق میباشد بلکه درسایرجامعه های جهان هم احساس میشود واین خود ازعجایب کتاب جمهوری است. اهمیت این کتاب در آن است که مسائل مورد بحث را تخصیص به یك محیط یایك جامعه وکشور نداده هر مسئله را که مورد بحث قرار میدهد تعمیم به عالم بشری داده است بعلاوه اکثر مطالب آن ابتکاراست.

بعقیدهٔ محققین فلسفه، این کتاب معرف بزرگترین **یوتوپیائی** است (جامعهٔ ایدآلی و تابع عالم خیال پرستی) که تاکنون نوشته شده وسایر فلاسفهٔ ایدآلیست و **یوتوپیان** عموماً بدنبال آن رفته وازاین کتاب تبعیت کرده‌اند. اگرچه افلاطون خود توجه به این جنبهٔ خاص کتاب نداشته ونقطهٔ نظر وهدفش آن نبوده که تنها یك یوتوپیا بوجود آورد زیرا ازجهت مزبور نقائصی درمندرجات کتاب دیده میشود. ماهیت اصلی وجالب توجه کتاب جمهوری آن است که کتابی است حادثه جو و درجستجوی حوادث تازه‌ئی میباشد بشرط آنکه حوادث مزبور براساس بکارانداختن هوش وفکر بشری بنحو آزاد وخالی ازقید عادت یابند وزنجیررسوم بوجودآید نه آنکه تبعیت ازضعف وحماقت انسان نماید وحتی دربعضی موارد نیروهای عادت و حماقت انسانی را نیز میخواهد براه

---

۱ — Originalité, Originality

یك حیات عقلی (راسیونال) هدایت کند. این کتاب درکلیهٔ ادوار تاریخ مانند صدای یك دانشمند واقاریر وعقاید یك مرد روشنفکر و شخصی که صاحب سعهٔ صدر و مالك دماغ باز ووسعت دائرهٔ فکر میباشد بگوش میرسد وآوای کسی است که درعلم وروشنفکری نیروهائی را باچشم‌خود می بیند که ترقی جامعه تنها در پرتو آن نیروها میتواند صورت تحقق پذیرد وبدرجهٔ کمال رسد. علم را یك نیروی سیاسی برای اصلاح جامعه میشمارد.

مقصود از ذکر این مقدمه آن نیست که تمام گفته‌ها و عقاید افلاطون را تأئید نمائیم وآنرا حق ونیك شماریم بلکه مقصود توضیح در سبك عجیب تحریر کتاب است وابتکار مطالب وارتباط منطقی آن مطالب بایکدیگر واتکاء آن به‌استدلال مطلق که الحق جلب توجه میکند و خواننده را تحریك بفکر و مشاجره و مباحثه مینماید وهرخواننده را درحقیقت بمناظره و بحث جدلی دعوت میکند. بهمین سبب است که آنقدر تفسیر وتشریح و انتقاد وتوضیح که نسبت باین کتاب از طرف فلاسفهٔ هرزمان بعمل آمده کمتر نسبت بسایر کتب مبذول گشته وگرنه نتایجی راکه افلاطون در سیاست وفن زمامداری وادارهٔ امورمملکت و جامعه از کتاب خود میگیرد قابل بحث وانتقاداست.

اساس زمامداری و کشور مداری وی در واقع یکنوع **استبداد روشن فکر** میباشد (۱) وچنین نتیجه میگیرد که «**حکومتی که براساس فهم وادراك و هوش وذکاوت و عقل استوار باشد مسلماً بایدبوسیلهٔ چند نفر معدود اداره شود**» بطوریکه مشهود است این استنتاج در واقع نقض و رد حکومتی است که درآتن معمول بود و افلاطون آنرا مردود میشمارد.

افلاطون حکومت رایك علم سیانتیفیك (۲) یعنی مبتنی بر اساس علمی میداند که‌تودهٔ مردم از انجام آن استعفا داده وآنرا بدست چند نفر معدود اشخاص تعلیم یافته ومجرب وباهوش سپرده‌اند تا برآنها حکومت کنند. البته به این فرضیه انتقادات‌بسیار شده ومیشود. وهمچنین تشبیه مکرر زمامداران دولت به‌پزشکان و تشبیه مردم به‌بیماران قابل انتقاد است و این تشبیه را نمی‌توان صحیح و شایسته دانست زیرا (اولا) با این تشبیه مکرر و اینکه بتکرار از حد تشبیه هم تجاوز کرده و تا آنجا رفته که هر دو موضوع را منطبق بر یکدیگر یا یکی میشمارد در حقیقت سیاست را بمرتبه‌ئی تنزل میدهد که دیگر اطلاق اصطلاح سیاست بر آن نتوان کرد (ثانیاً) نمیتوان گفت که یك شخص بالغ آزاد که مسئولیت بشری را میشناسد ولو آنکه از حیث فکر و رشد فکری بمرحلهٔ یك فیلسوف نرسیده باشد یك نفر بیمار است که بهیچ چیز محتاج نباشد جز به یك‌پزشك. لذا این‌تشبیه درمورد افراد اجتماع ودولت صدق‌نمیکند. **مسئولیت حفظ مقام وموقعیت‌وشرایط زندگی‌هرشخص با خودآن‌شخص است نه‌بادیگران.** فرضیهٔ افلاطون دراین‌باب مانندآن است که افرادرا بی‌دست وپا وعاجز و ناتوان کرده همه‌را در همهٔ امور غیر متکی بنفس و همچون صغار منتظر امر یك قیم و باباللهٔ‌موسوم بدولت قرار دهد.

---

۱ – Despotisme intellectuel ۲– Scientifique

نکتهٔ فوق را بعنوان مثال برای توضیح مطلب وبدین منظور ذکر کردیم که‌معلوم شود مقصود ما دراینجا از توصیف موقعیت و اهمیت کتاب جمهوری تأئید و قبول تمام مطالب آن نیست اما نقص مهمی که بعقیدهٔ اکثر بلکه عموم مفسرین فلسفهٔ افلاطـون و منقدین کتاب جمهوری در آن کتاب بنظر میرسد آن است که از لحاظ بحث در سیاست و **پلیتیك** این کتاب فاقد بحث در دوعنصرمهم از فن سیاست است که یاآنراحذف کرده ویا ازبحث درآن غفلت نموده، و باآنکه این دوعنصر در پلتیك و اجتماع نقش مهم در عهده دارد افلاطون سخنی ازآن‌در کتاب‌جمهوری که بعقیدهٔ وی طرح عظیم ونقشهٔ بزرگ یك جامعهٔ ایدآلی ویك‌دولت وکشور غایت آمال میباشد بمیان نیاورده و این دو مسئله عبارت است از**قانون** ودیگر موضوع **افکار عامه** وتأثیرآن در امور حکومت وجامعه درحالیکه سایر نویسندگان علوم سیاسی وسایر فلاسفهٔ سیاسی از بحث درآن دو عنصر مهم غفلت نورزیده وحیف است در کتابی که تا ایندرجه جامع و مبسوط میباشدو ازکلیهٔ مظاهر وعناصر سیاست واجتماع وزمامداری وروابط دولت و ملت سخن رانده بحثی از این دومسئلهٔ مهم واساسی بمیان نیامده وحق مطلب ادا نشده باشد.

اگر چه افلاطون **درکتاب زمامدار وکتاب قوانین** خـود در مورد قانون سخن‌رانده اما باید دانست که (اولا) بحث ما در اینجا انتقاد بکتاب جمهوری و سنجش ارزش آن در علوم سیاسی است زیرا این کتاب بخودی خود کتابی جامع درعلم سیاست شمرده میشود وحذف ایندومسئله را از کتاب باید نقص آن شمرد (ثانیاً) کتاب جمهوری در اوایل جوانی و دو کتاب دیگر در اواخر عمر و سنین کهولت افلاطون نوشته شده و فاصلهٔ تحریر آن باکتاب جمهوری زیاد است (ثالثاً) کتاب قوانین افلاطون حـاوی فرضیهٔ دیگری است برای کشور و دولت وجامعهٔ ایدآل که با فرضیهٔ کتاب جمهوری فرق دارد و چنان مینماید که افلاطون در اواخر عمر تئوری کتـاب جـمهوری را نپسندیده ویا درطی سالهای عمرخود بواسطهٔ تجربه و ملاحظهٔ وقایع جاری طرح سابق خود را عملی ندیده و لذا جامعهٔ ایدآلی دیگری را جانشین آن ساخته باشد. (رابعاً) دو کتاب زمامدار وقوانین از حیث سبك واستدلال و نفوذ در خواننده وارتباط مطالب بیکدیگر وابتکار افکار ومسائل مورد بحث بهیچوجه قابـل مقایسه باکتاب جمهوری نیست . مثلا دو کتاب مزبور حاوی‌مکررات خسته کننده است بهمین دلیل دو کتاب مزبور کمتر مورد توجه قرارگرفته وخواننده کم دارد درحالیکه کتاب جمهوری‌درهر زبان بتکرارازطرف مترجمین مختلف ترجمه وتفسیرشده وعلاوه برفلاسفه وحکما وعلمای هرزمان عدهٔ کثیری از مردم بـاسواد و دانشمند نیز آنرا خوانده‌اند.

درباب نقصی که درمورد کتاب جمهوری ذکر شد البته بعضی از مفسرین‌پاسخ آنرا داده‌اند معهذا وجوداین نقص قابل انکار نیست . بعضی‌از مفسرین میگویند حذف ایندو قسمت ازکتاب‌کاری منطقی بنظر میرسد زیرا درصورتیکه مقدمه وصغری‌و کبرای منطق افلاطون را درفلسفهٔ سیاسی وی قبول کنیم استدلال وی ونتیجه‌ئی که میگیرد قابل جواب نیست وبامنطق وی وجود دوعنصر قانون و افکار عمومی غیر لازم میشود بدین معنی که

(اولا) اگرقرارشود که زمامداران‌را تنها بواسطهٔ تفوق علمی ایشان بزمامداری بپذیریم قضاوت افکار عمومی دربارهٔ عملیات آنها بیمورد میشود (ثانیاً) این کار برخلاف عقل و احمقانه است که دستهای شاه فیلسوف را که بعقل و علم و تجربهٔ وی ایمان داریم با بندهای مقررات وزنجیر قانون ببندیم، وبا تشبیه افلاطون که دولت وجامعه را پزشك و بیمارمیخواند مانندآن است که یك پزشك مجرب را مجبور کنیم که نسخهٔ بیمار را حتماً از نسخه های مندرج در یك کتاب طبی اقتباس کند . اما **افکار عمومی** درنظرافلاطون وطبق فلسفهٔ وی چیزی نیست جزافکاری مبهم ودرهم از آنچه که برزمامدارکاملا روشن است و برمردم درست روشن نیست و زمامدار بیش‌ازمردم برآن احاطه دارد. **وقانون هم هیچ مفهومی ندارد جز سرهم بندی** (باصطلاح عامیانهٔ تازه، سمبل کردن) و سعی درآنکه یك‌واقعه یا یك‌محاکمهٔ سطحی‌را با سرهم بندی تابع یك‌دستور وفرمول قراردهیم وآن واقعه‌را بازور سریش تفسیر باآن فرمول ارتباط ووفق‌دهیم که بهیچوجه شامل موارد نظیرآن که در دو طرف افراط یا تفریط واقع شده باشد نمی گردد .

اما **ارسطو** بطوریکه درفصل بعد بتفصیل خواهدآمد درباب افکار عمومی و هم در باب قانون در کتاب سیاست سخن رانده می گـوید علم بچیزی که درمعرض عمل و استعمال قرار گرفته یعنی تجربهٔ مستقیم نسبت بیك چیزفرق دارد با علم یك عالم نسبت بآن. وخلاصه آنکه **علم باتجربه فرق‌دارد.** بعقیدهٔ وی همین‌تجربه وآزمایش وفشارها و بارهائی که بردوش حکومت میباشد ودر زمرهٔ آزمایشهای مزبوراست وهمچنین‌تصادم این‌آزمایشها با منافع بشری ایجاد **افکارعمومی** را مینماید . درمسئلهٔ **قانون**میگوید قانون نه تنها شامل مقرراتی است متوسط در بارهٔ وقایع‌متوسط و محـاکمات‌متوسط بلکه مجموع نتایج حاصلهٔ ازانظباق دقت وهوش است درموارد معین و رفتارعادلانه در موارد مشابه باآن .

درهرحال کشورایدآل کتاب‌جمهوری‌افلاطون درمعنی بمنزلهٔرد عقایدسیاسی دولت سیته وسیستم کشورسیته میباشد که عبارت بود ازتابعیت‌آزاد وآزادی فردی وامیدآنکه هرانسان درحدود قدرت خود قادراست که دروظائف دولت و امتیازات حکومت شرکت کند . این بوده است روح دموکراسی و جوهردموکراسی آتن که دستگاه حکومت و ادارهٔ امورجامعه برپایهٔ‌آن قرار گرفته بود و افلاطون‌آنرا نا رسا وغیرصالح شمرده و حکومت ایده‌آلی خود را پیشنهاد میکند..

روح دموکراسی آتن براین‌اعتقاد استواربوده که بین‌انقیاد بقانون باانقیاد به‌ارادهٔ یك‌فرد انسان یك فرق اخلاقی کلی‌است ولوآنکه آن فرد زمامداری دانا وخیرخواه باشد واین شکاف بهیچ روی‌قابل رفع نیست. این شکاف یااین فرق عبارت ازاین‌است که اولی یعنی حکومت قانون باآزادی وحرمت وعزت وجودآدمی سازگار است . اما دومی یعنی حکومت‌آمرخود مختار بهیچ روی بااصل‌آزادی واحترام افراد انسانی‌سازگارنمیباشد.

درکشورسیته همین احساس اصل **آزادی درزیرلوای قانون** بوده است که‌عالی ترین ارزش اخلاقی یونان قدیم برآن استواربوده وبهمین سبب درددماغ هریونانی ،بین

یونانی با اقوام بربر (خارجیان) فرق گذاشته میشد و خارجیان را عموماً بربریان می‌خوانده‌اند. این‌طرز فکر مسلماً ازیونانیان بایده‌آل‌های اخلاقی اکثردولتهای اروپائی قرون بعد تابرسد بزمان معاصرسرایت کرده وبارث بآن ملتها رسیده ووارد فکرایشان شده چنین می پندارند که بین افراد ملت خودشان با افراد جامعه های دیگر فرق‌است. می‌بینیم هریك ازملل اروپائی خود راازحیث فکروسایرشئون بشری بالاتر و والاتر از سایر نژاد ها وملل عالم می‌پنداشته اند و شاید همین طرز فکر، خود یکی از اسباب و علل بروزجنگهای بزرگ درزمان گذشته باشد وحتی دوجنگ بزرگ جهانی هم که در عصرما بظهورپیوسته مسلماً عاری ازعلل فوق نبوده یعنی این طرزفکرلااقل یکی‌ازعلل ویکی ازعوامل محرکهٔ جنگها بوده است.

مردم یونان معتقد باین اصل بوده اند که « حکومت هاقدرت خود راازمحکومین و با رضایت محکومین بدست آورده اند » (توضیح : مقصود از محکوم در اینجا معنی اصطلاحی قضائی آن درفارسی یعنی کسی که در محاکمه محکوم شده باشد نیست بلکه منظوراشخاصی است که برآنها حکومت میشود) ونمیتوان تصور کرد که افلاطون این اعتقاد اصولی را رد کرده باشدواین نیزدلیل دیگراست برآنکه حذف دومبحث قانون وافکارعمومی رااز کتاب باید نقص کتاب یعنی نقص کشورایده‌آلی افلاطون دانست.چگونه میتوان قبول نمود که کشورایده‌آلی‌وی باآنهمه آب وتاب فاقددوعنصرمهم واساسی‌قانون و افکار عمومی باشد زیرا افلاطون در بحث کشور ایدآل خود درمعنی همیشه یونان و آتن را درنظرداشته ومیخواسته است با نقشهٔ خود جامعهٔ یونانی رابسرحد کمال برساند. ولی ازطرف دیگرچنانچه قانون را یك عنصر اساسی ولازم جامعه بحساب میآورد لازم میآمد که تمام بنای فلسفی خود را که کشور ایدآل جزئی ازآن محسوب میشد درهم ریزدو بنای‌دیگری احداث کند یعنی بنا بعقیدهٔ عده‌ئی از مفسرین بطوریکه ذکر شد حذف این‌مبحث را از کتاب باید نتیجهٔ منطقی فلسفهٔ وی شمرد. اگرطبق عقیدهٔ افلاطون قائل شویم که علم همیشه تفوق برافکارعمومی دارد دیگر احترام بقانون که آنرا قدرت فائقه کشور میشمردند بیمورد میشود وبعبارت دیگر **احترام واطاعت مطلق بقانون بمنزلهٔ انکارعلم‌است.** درهرحال‌حکومت قانون باحکومت علم وفق‌نمیدهد وبعقیدهٔ وی ایندو بریکدیگر منطبق نیستند . **قانون** بدستهٔ کنوانسیون‌ها یعنی قرار دادها وعادات تعلق دارد واز طریق استعمال واحتیاج و عادت بوجودآمده نه بر اساس علمی؛ ونتیجهٔ نمو تدریجی آزمایش است بدینمعنی که هر سابقه‌ئی خود مقدمهٔ تکامل ونمو یك قانون، وسبب وضع یك قانون‌شده وحاصل سیرسابقه به سابقه است . اما **حکمت وعلم** که‌نتیجهٔ تعمق عقلی بدرون طبیعت میباشدنمیتواند در مقابل قانون سرتسلیم فرودآورد وازدعوی حقانیت خود صرف نظرنماید مگر آنکه خود قانون نیز بسرچشمهٔ علم وحکمت دسترس داشته باشد.

ازطرف دیگرچنانچه عقیدهٔ افلاطون رادرباب اینکه **میخواهد جامعه ودولت را یك مؤسسهٔ فرهنگی تبدیل کند** بخطا شماریم وچنانچه بعضی گفته اند بگوئیم

که مجاهدهٔ در اجرای این فکر بار سنگینی بدوش فرهنگ میگذارد که تحمل آنرا نتواند، در اینصورت اصول فلسفی بخصوص مسئلهٔ مقایسهٔ دقیق بین طبیعت و کنوانسیون یعنی تمیز بین عقل وتجربه متزلزل میگردد.

بعقیدهٔ بعضی از مفسرین فلسفه بسبب همین تضاد و نقائص در طرح و نقشهٔ کشور ایدآل بوده است که افلاطون بعد ها از این مدینهٔ فاضلهٔ مطروحهٔ در کتاب جمهوری صرف نظر کرده ودر کتاب قوانین که در اواخر عمر نوشته نوع دیگری از جامعه و دولت را دردماغ خودبوجود میآورد که با کشورجمهوری ایدآل یامدینهٔ فاضله فرق دارد ودر آن، قانون جای علم راگرفته وحاکم براموراست و نیروی حاکمهٔ آن همان قانون‌است.

اما در باب دو کتاب زمامدار وقوانین، ازتفسیروتشریح تفصیلی مطالب آندو کتاب در اینجا صرف نظرمیکنیم و تنها بذکر مختصری ازاصول آندو اکتفا مینمائیم. اگرچه تحلیل کتاب جمهوری که معرف عقاید اصلیه وفلسفهٔ افلاطون میباشد برای پی بردن به طرزفکر سیاسی وی وفرضیه‌های سیاسی اوکافی بنظر میرسد معهذا بنحو ایجاز بین کتاب قوانین و کتاب جمهوری مقایسه میکنیم زیرا ضمن این مقایسه ممکن است مسائل جدیدی بر خواننده روشن شود. قبل از ورود باین مطلب شایسته است بنحو مقدمه چند فراز ازدو کتاب زمامدار وقوانین را برای ملاحظهٔ نمونه ومقایسهٔ طرز فکرافلاطون در موقع تحریر ایندو کتاب بازمانیکه کتاب جمهوری را برشتهٔ تحریر آورده‌است عیناً ترجمه کنیم:

در کتاب قوانین در نامهٔ هفتم درمواعظ خود با تابعین **دیون** گوید: (۱)

«**هان نگذارید سیسیل یاهر شهر دیگری درهر کجا که باشدمطیع ومنقاد اربابان بشری گردد** بلکه بگذارید تابع قوانین باشند. چنین‌است آئین من. **انقیاد هم برای اربابان وهم برای رعایا هردو بداست** وهم برای‌اولاد واولاد اولادوهم برای کلیهٔ اعقابشان»

ازملاحظهٔ چند سطر فوق اختلاف عقیدهٔ افلاطون در دو کتاب جمهوری و قوانین بخوبی مشخص میشود. فرق اساسی بین فرضیهٔ جمهوری بافرضیهٔ قوانین‌افلاطون آن‌است که کشور ودولت ایدآل وی دراولی حکومتی‌است که افراد آن با دقت انتخاب شده و بادقت برای زمامداری تربیت یافته‌اند وهیچ نوع مقررات عمومی یاقانون مانع کارایشان نمیشود درحالیکه دردولت و کشور دومی حکومتی‌است که درآن‌قانون حاکم اعظم‌است دراینجاچه زمامدار وچه رعیت متساویاً ومتشابهاً بندهٔ قانون میباشند و بالطبع تغییرتمام اساس ودستگاه دولت اولیهٔ افلاطون وتغییرنتایج آن‌رالازم میکند.

این‌نکته جالب توجه است که افکاروی در **کتاب زمامدار** که معلوم‌است‌درزمانی درفاصلهٔ تحریر کتاب‌جمهوری و کتاب قوانین‌نوشته شده درحدوسط قرار گرفته‌وافکاری است درمیان افکاردوزمان ماقبل ومابعد. همواره تحول تدریجی فکری افلاطون اززمان ماقبل بزمان مابعد دراین کتاب بخوبی مشهوداست چنانچه دراین کتاب مینویسد: (۲)

---

۱ ــ کتاب قوانین **Laws** ترجمهٔ **L.A. Post** بانگلیسی صفحات **d ــ c**-۳۳۴

۲ ــ کتاب زمامدار **Statesman** ترجمهٔ **H.N. Fowler** بانگلیسی صفحهٔ **c** ۲۹۳

« درمیان اشکال حکومت آن یك ممتاز وصحیح وتنهاحکومت حقیقی است که در آن زمامداران حقیقتاً عالم باشند نه آنکه فقط عالم نما ومتظاهر بعلم باشند **خواه بوسیلهٔ قانون حکومت کنند یا بدون قانون** وخواه رعایای ایشان مایل بحکومت ایشان باشند یانباشند ....»

افلاطون **کشور ودولتی** را که در کتاب قوانین جانشین کشور ودولت خود در کتاب جمهوری قرارداده **بهترین دولت شق ثانی** اصطلاح میکند . بدیهی است ازاین توجیه مقصودش آن بوده که گفته‌ها وعقاید سابق خودرا که در کتاب جمهوری ابراز داشته‌است رد نکرده باشد . میخواهد بگوید درصورتیکه نیل بدان جامعه و کشور و دولت ایدآل میسر نباشد چنانچه نیست ونخواهد بود پس نقشهٔ ثانوی وی بهترین کشورودولتی است که میتوان آنرا بوجود آورد .

افلاطون دراین تئوری جدیدخود که شامل **فاضل‌ترین دولت شق دوم یادومین مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون** میباشد ایدهٔ جدید شهر آسمانی را بظهور آورده ، مقایسهٔ بین مدینهٔ آسمانی ومدینهٔ زمینی را مطرح نموده ، دومین مدینهٔ فاضلهٔ خودرا ازنوع مدینهٔ زمینی میشمارد ومدینهٔ اول‌رامدینهٔ آسمانی، ومیگوید: «سرمایهٔ هوش وادراك وفهم بشری که اکنون دردسترس بشریت میباشد آنقدر کافی نیست که ظهوروجود شاه فیلسوف را امکان پذیر نماید»

بیان فوق‌میرساند که وی ازاجرای نقشهٔ‌مدینهٔ‌فاضلهٔ اولیهٔ خود نومید گشته‌میگوید:

«لهذا بهترین راه حل‌برای بشر آن است که اولا بحکمتی تکیه نماید که بتوان آنرا در قانون مندرج ساخت وثانیاً متکی شود به پرهیزکاری طبیعی مردم نسبت بحکمت تجربه واستعمال واحتیاج» . البته این‌شق دوم‌را باتلخی‌وازناچاری می‌پذیرد واین‌نکته ازآنجا معلوم میشود که اعدام سقراط را که درکتاب جمهوری ناروا میداند در کتاب زمامدار روامیدارد .(۱) ــ میگوید : « کشورودولت راباقانونی که بارث بدان رسیده باشدباید تقلیدی پنداشت ازمدینهٔ آسمانی» (ازاینجامعلوم میشود که فرضیهٔ جهان آسمانی وجهان زمینی ودولت آسمانی ودولت زمینی ومقایسهٔ آندو بایکدیگرراکه سن‌اگوستن در اوایل قرن پنجم وضع کرده است وشرح آن خواهدآمد ابتکار وی نبوده وریشهٔ آن فرضیه نیز درفلسفهٔ یونانی مندرج است)

افلاطون درکتاب قوانین درباب اهمیت قانون گوید: «لااقل شك نمیتوان کرد که **قانون بهتراست ازبوالهوسی وتلون مزاج ، وپرهیزکاری آن زمامداری که مطیع قانون باشد بهتراست ازارادهٔ مطلقه و بوالهوسانهٔ یك ستمگر یا یك** پلوتوکراسی(۲) یاموبوکراسی (۳) وهمچنین شکی نیست که قانون بطورکلی‌یك‌نیروی

---

۱ ــ کتاب زمامدارصفحهٔ C ـ B ــ ۲۹۹

۲ ــ Ploutocratie, Plutocracy یعنی حکومت ثروتمندان

۳ ــ Mobocracy یعنی حکومت مردم عوام و بازاری و رجاله و اوباش و ازدحام مردم بی‌نظم و غوغا طلب

متعلق به تمدن است که بدون آن طبیعت انسان همان خواهد بود که هست یعنی انسان از وحشی‌ترین حیوانات هم بدتر ووحشی‌تر خواهد بود.»

گمان میرود با همین مختصر توضیح از اصول مطالب و روح دو کتاب زمامدار وقوانین سیر عقاید افلاطون ازاوایل عمر تاآخرعمر برخواننده معلوم شده‌باشد وخلاصه آنکه روح کتاب قوانین افلاطون وجوهر آن عبارت‌است از **لزوم رعایت اصل میانه روی واعتدال**، وتقوای درجهٔ اول وعمده درطرح دومین کشور ایدآل وی همان اعتدال ومیانه‌روی‌است، ولی‌اضافه میکند**که هدف این‌میانه‌روی ایجاد هم آهنگی است بوسیلهٔ تقویت روح‌اطاعت نسبت بقانون**. درواقع بااین توضیح رجوع باصل‌نموده یعنی آن اصل اولیه راکه درکتاب جمهوری هدف اصلیه قرارمیدهد دراینجانیز بدینطریق احیاکرده وضمناً این مطلب تازه را هم به‌افکارسابق خود ارتباط داده است.

دولت مرکب

بدینطریق افلاطون درجستجوی یك اصل‌است برای تشکیلات سیاسی که نتیجهٔ آن ایجاد **هم‌آهنگی درجامعه** باشد یعنی میخواهد ایجاد اصلی‌نماید که درفرضیهٔ‌جدیدوی جانشین فرضیهٔ تقسیم‌کاروتقسیم اتباع به‌سه طبقه درفرضیهٔ قدیم اوگردد واین اصل جدید همان نقش رابازی نماید. افلاطون برای رسیدن باین‌مقصود، اصلی راکشف نموده که درتاریخ فلسفهٔ سیاسی بعدازوی و درقرون بعداز افلاطون جلب توجه اکثریت فلاسفه و متفکرین راکرده که‌درباب تشکیلات سیاسی کشوروجامعه ودولت فکرمیکرده‌اند واین اصل عبارت است‌ازاصل **کشورمرکب ودولت مرکب** (۱)ومنظورازآن ایجادرژیمی است ازحکومت که ترکیبی‌باشد ازرژیم سلطنت (مانرشی)ورژیم دموکراسی که‌درعرف دورهٔ معاصرمیتوان آنرا به رژیم **سلطنت مشروطه** اصطلاح کرد.

مقصد افلاطون ازایجاد چنین‌دولت که آنرا دولت مرکب نام‌میگذارد آن است **که بوسیلهٔ تعادل نیروها و موازنهٔ قدرتها یا بوسیلهٔ ترکیب اصول مختلف وتمایلات‌متشتت بنحوی که یکدیگرراخنثی نمایند درجامعه‌ایجادهم‌آهنگی کند**. این طریقه درنظرافلاطون تدبیری است جدید برای نیل بهمان هدف قدیم یعنی ایجاد هم آهنگی در جامعه. بدینطریق **ثبات وآرامش‌را نتیجهٔ تقابل نیروهای سیاسی میداند**.

این اصل را باید مبدأ و ریشهٔ اصل مشهور تفکیك قوای سه‌گانه درکشورکه مونتسکیوقرنهابعداز افلاطون آنرا تجدید اکتشاف واحیانموده نیزدانست. مونتسکیو درتحلیل حکومت انگلستان و توجیه قانون اساسی انگلیس نیزنکتهٔ فوق یعنی تفکیك قوای سه‌گانه راجوهرواصل‌حکمت سیاسی مندرج درقانون اساسی ومشروطیت‌انگلیس

۱ـ بعضی ازمفسرین احتمال میدهندکه اصل دولت مرکب اکتشاف افلاطون نباشد. رجوع شود به‌توضیحات ارسطودرباب سایرفرضیه های مربوط بدولت مرکب (کتاب سیاست ـ 1265b صفحهٔ۳۳)ولی کتاب‌قوانین افلاطون درهرحال قدیمی ترین سندکتبی‌موجوددرباب‌این تئوری میباشد.

وهم رمز موفقیت دموکراسی انگلستان دانسته وبتفصیل آنرا شرح داده‌است (رجوع شود به‌فصل بیست وششم این کتاب).

اما افلاطون **کشور مرکب و دولت مرکب** را در کتاب قوانین چنین تعریف میکند که **ترکیبی است از اصل خرد و حکمت مندرج در حکومت سلطنتی بااصل آزادی مندرج درحکومت دموکراسی.**

اگرچه افلاطون درهمان کتاب قوانین هم نسبت به اعتقاد به اصل فوق نیز وفادار نمانده دراواخر کتاب مجدداً برمیگردد بهمان خط مشی فکری که در کتاب جمهوری تعقیب شده ولی بحث وی وطرفداری وی در خلال کتاب قوانین ازدولت مرکب چون راه را برای تحقیقات محققین مابعد باز کرده‌است درتاریخ فلسفهٔ سیاسی اهمیت بسزادارد.

افلاطون می‌بیند که روش‌منطقی آزاد ومتود روشنفکر تحقیقی وعیقی را که درنقشهٔ کتاب‌جمهوری بکارمیبرد بااوضاع زمان ساز گار نیست‌ومورد ندارد. وی مسئله‌ئی را که در کتاب قوانین مورد توجه قرار داده موضوع صعود وسقوط دولتها وملل و کشف اسباب وعلل حقیقی (نه‌ایدآلی) عظمت وانحطاط وترقی وفساد ملل‌است لهذا درجلد سوم کتاب قوانین بحث درنوعی تاریخ فلسفی راآغازنموده‌مراحل ترقی بشروظهور تمدن انسان را ازآغازتاریخ جستجومیکند. مراحل بحرانی تاریخ بشری رانشان میدهد واسباب وعلل ترقی وتدنی‌ملل راشرح داده ازتوجیه‌این سیرتاریخی قوانینی برای‌ثبات‌وآرامش‌سیاسی بدست میدهد که بعقیدهٔ وی زمامدار بمنظور اداره کردن وهدایت نمودن وبمجرای‌صحیح گذاشتن تحولاتی که نصیب جامعهٔ انسانی میشود بایدآن قوانین رارعایت کند. اشارهٔوی درکتاب قوانین در اینمورد که میگوید « **مطالعه علم سیاست باید توأم بامطالعهٔ تاریخ تمدن باشد**» اشارهٔ مفیدی است وبنظر بعضی ازمفسرین این نظریه مفیدتر از روش تحلیلی واستنباطی وی درکتاب جمهوری است. باینمعنی که درمطالعهٔ علم‌سیاست شایداتکاء به تجارب گذشته ومطالعهٔ تاریخ تمدن بشری مفیدترواقع‌شود تاپیروی‌ازروش تحلیلی واستنباطی.

نکتهٔفوق‌یعنی‌مطالعهٔ تاریخ تمدن درضمن‌مطالعهٔعلم سیاست سابقهٔ معتبری‌شد برای مطالعات اجتماعی وبخصوص در روش تحقیق مؤثر گردید وبعداً ارسطو آنراتکمیل کرد.

افلاطون بحثی نیزدر**تاریخ فلسفی نژاد** دارد که چندان روشن و واضح نیست. دراینمورد همان تصورات‌وفرضیه های جاری یونانی وسیرجریانی‌راکه درظهورمؤسسات یونانی وتکامل‌آنها بنظرمیرسیده است فرموله کرده میگوید: « درآغاز مردم بصورت خانواده‌های منفرد ومجزی زندگی میکردد و به چوپانی وگله داری اشتغال داشته‌اند و فاقد صنایع فلزسازی و هم فاقد اختلافات وتمایزات اجتماعی و بالطبع فاقد بدبختی ها و مضارحیات تمدن بوده‌اند.» افلاطون این دوره را **دورهٔ طبیعی** نام میگذارد و تصور میکند که درآن دوره مردم بایکدیگر درصلح وصفا میزیسته‌اند زیرا بعقیدهٔ وی اسباب وعلل جنگها که ازخواص‌جامعه های حریص وجاه‌طلب‌است هنوز بوجود نیامده بود. ریشهٔفرضیهٔ **حالت طبیعی‌وحالت‌طبیعت** راکه بعدها درتاریخ‌فلسفهٔ سیاسی صورت یك افسانهٔ معمول و مقبول را پیدا کرد باید در همین بیان افلاطون جستجو کرد. این عقیده

درحقیقت ریشهٔ آن فرضیه است که قرنها محور بحث ومدار گفتگوی فلاسفه قرار گرفت و شرح آن درفصول بعد خواهد آمد.

بالاخره افلاطون بتاریخ فلسفی نژاد ادامه داده میگوید: «چون تعداد افرادمردم رو بازدیاد نهاد و کشاورزی ترقی کرد و صنایع و حرفه‌های دستی جدید اختراع شد خانواده‌ها دردهات وقریه‌ها جمع آمده وبالاخره زمامداران بوجود آمدند (مبدأ ظهور زمامدار وحکومت) وزمامداران مزبور قریه‌هارا متحد ساخته تبدیل بشهرها کردند.»

ارسطو نیز درباب **تاریخ سیر تکامل انسان** نظریهٔ فوق‌را پذیرفته وفصول اولیهٔ کتاب سیاست را با همین بحث آغاز نهاده است.

افلاطون گویا ازوضع فلسفهٔ دولت‌مرکب منظور دیگری نیزداشته یاشاید برحسب اتفاق فرضیهٔ فوق متضمن منظور زیر هم گردیده وآن کشف اسباب وعلل ترقی و تنزل ملل است. درتحلیل سقوط اسپارت‌علت آنرا منحصر میداند به وجودتشکیلات نظامی و جنبهٔ میلیتاریسم اسپارت و میگوید « **نادانی موجب خرابی کشورهاست و اداره کردن امور یك‌کشور با اصول میلیتاریسم نتیجهٔ نادانی است** » وی بخصوص اصرار دارد که‌ثابت کند ونشان‌دهد که **قدرت‌مانرشی**(رژیم سلطنت) **وخاصیت‌تیرانی** (حکومت ستمگری) **که بدون تردید توأم با آن میباشد علت فساد و انحطاط است** وبرای اثبات این مطلب**دولت ایران** آنزمان راشاهدآورده و اضافه میکند که‌از طرف دیگر «**دموکراسی لجام‌گسیختهٔ آتن بواسطهٔ افراط درآزادی موجب تخریب خودگردیده**» میگوید«هریك ازاین‌دورژیم (یعنی‌مانرشی ایران‌ودموکراسی آتن) اگرحالت اعتدال را نگاه داشته‌بودند انحطاط نمی‌یافتند و **اگر رژیم‌سلطنتی ایران قدرت‌را بوسیلهٔ حکمت، وحکومت دموکراسی آتن آزادی‌را بوسیلهٔ نظم وترتیب معتدل مینمود هیچ‌یك بحد افراط نمیرفتند وبیش‌ازپیش‌ترقی میکردند**. درهرمورد افراط و تفریط موجب تدنی و شکست هر دو رژیم گردید. سر ایجاد یك کشور خوب نیزدرهمین نکته نهفته. اگر کشوری مانرشی نیست لااقل باید واجد اصول مانرشی باشد که عبارت است از خردمندی وعقل وتدبیر و داشتن **حکومت مقتدری که تابع قانون‌باشد** وهکذا اگر کشوری دموکراسی نیست لااقل‌باید اصل دموکراسی راکه‌عبارت‌است از اصول آزادی، وشرکت توده‌ها در قدرت وتبعیت عموم افراد ازقانون، رعایت نماید.»

ارسطو درتحلیل‌حکومت مرکب افلاطون در کتاب سیاست چنین‌اظهارعقیده‌میکند که‌عناصر مانرشی در دولت وکشور پیشنهادی افلاطون دیده نمیشود ونقشهٔ دولت‌ثانوی وی بیشتر متمایل به الیگارشی‌است تا مانرشی و در این باره مینویسد: (۱)

«.... چیزی نیست جز الیگارشی یایك‌دموکراسی که بیشتر به الیگارشی متمایل است» نظر ارسطو در این اظهارعقیده بیشتر به قسمت قانون اساسی پیشنهادی افلاطون برای دولت دوم پیشنهادی خود متوجه بوده زیرا در قانون اساسی آن سیستم طبقاتی

---

۱ ـ کتاب سیاست ۶۰۲ a ۱۲۶۶ صفحهٔ ۶

ازلحاظ اموال ملحوظ شده و طبق مقررات ، قدرت بیشتر بدست طبقهٔ ثروتمند میافتد، و لذا جنبهٔ دموکراسی حکومت پیشنهادی وی تضعیف شده . اگرچه خود ارسطو نیز در **حکومت طبقهٔ متوسط** (بورژوا) پیشنهادی‌خود طبقهٔ متوسطرا برطبقهٔ فقیرمقدم‌داشته میگوید: «کسی که‌دستش بدهانش‌میرسد بهتراست ازفقیر». اماافلاطون در کتاب‌زمامدار، دموکراسی‌فاقد قانون‌را عالی‌تر وبهتر از الیگارشی میشمارد . وسبب این تضاد اینطور بنظرمیرسد که افلاطون هنگامیکه بتحریر مقررات قانون‌اساسی‌دولت دوم خود می‌پردازد دچار اشکالاتی درنقشهٔ خود شده که ناگزیر به‌استمداد ازطبقهٔ ثروتمند گردیده است.

افلاطون درپایان کتاب قوانین‌موضوع‌تازه‌ئی‌را مطرح کرده درصفحات آخر کتاب، نام از مؤسسهٔ دیگری میبردو آنرا بردستگاه دولت دوم‌خودمیافزاید که وجودآن باهدف افلاطون درآن کتاب بادولتی که نقشهٔ‌آنرا طبق‌آن هدف طرح میکند سازگار نمی‌باشد وباکشوریکه بعقیدهٔ وی‌درآن حاکم اعظم‌است تضاد دارد. این‌مؤسسه‌را **شورای‌شبانه** (۱) اصطلاح کرده .

شورای شبانه ازده‌نفر ازمسن‌ترین افرادمنتخب ازمیان ۳۷نفر ازطبقهٔ نگهبانان‌و رئیس فرهنك وعده‌ئی ازرؤسای مذهبی که مشهور بتقوی‌باشند تشکیل‌میشود. این‌شوری کاملا خارج از محیط نفوذ قانون قرارگرفته معهذا قدرتی به‌آن داده شده که میتواندکلیهٔ مؤسسات قانونی وقضائی‌راکنترل و هم هدایت کند .

اعضاء آن بعقیدهٔ افلاطون باید واجد علم لازم برای رستگاری کشور باشند . میگوید: «باید ابتدا این‌شوری تأسیس‌شود وبعدکشور بدست‌آن‌سپرده شود» ازبیانات وی‌آشکار است که این شوری در اینجا جای شاه فیلسوف را درکتاب جمهوری میگیرد ووجود شورائی باچنین قدرت واختیار با وفاداری نسبت بدومین مدینهٔ فاضله که درآن، قانون حاکم برامور میباشد سازگار نبوده وتضادآن آشکار است .

مقایسهٔ اجمالی فلسفهٔ کتاب جمهوری با کتاب قوانین

چنانچه مجموع فلسفهٔ سیاسی افلاطون را بطورکلی درنظرگیریم یعنی آنچه‌راکه درکتاب جمهوری و زمامدار و قوانین نوشته است همه را جمعاً یک دستگاه فلسفی حساب‌کنیم بایدگفت که تئوری دولت وکشور آنطور که درکتاب جمهوری شروع شده خطاست و آغاز مطلب یا مقدمه و صغرای‌آن صحیح نمیباشد . آنچه که کتاب جمهوری به‌دولت سیته اعطا میکند عبارت ازتحلیل‌کاملی‌است ازکلی‌ترین اصولی که جامعه برآن اصول استوار می‌باشد. طبیعت جامعه را بمبادلهٔ متقابل کار و خدمت عنوان میکندکه دراین‌مبادله، ظرفیت و قابلیت افراد بشر متساویاً ترقی داده شده و هدف این مبادله (اولا) ارضاء شخص است (ثانیاً) نیل به عالی‌ترین نوع حیات اجتماعی . این فرضیه درکتاب جمهوری کلا بر اساس آئین معروف سقراط که « تقوی عبارت است از علم

Conseil Necturnale , Nocturnal Council ـ ۱

به نیکی» طرح و بسط داده شده و میگوید این علم باید بوسیلهٔ تشبیه و ملاحظهٔ تشابه حقایق وازطریق روش استنباطی ریاضی بدست آید . بهمین‌سبب‌است که‌افلاطون‌رابطهٔ بین زمامداران ورعایارا مانند رابطهٔ بین دانا ونادان دانسته واین فرضیه منتج به‌حذف قانون ازکشورایدآلی افلاطون گردیده زیرا دراین‌مرحله‌ازتفکر، دیگرمحلی **درفرضیهٔ علم** افلاطون برای نموتدریجی حکمت بوسیلهٔ تجربه وعادت باقی نمیماند .

ازطرف دیگرحذف قانون ازکشورجمهوری، ناچار ایدآل اخلاقی تابعیت‌آزادرا که جوهر اصلی دولت سیته بوده است متزلزل مینماید یعنی تابعیت آزاد بدون وجـود قانون ومقررات میسر نیست .

درکتاب قوانین یعنی درفلسفهٔ ثانوی خود ، افلاطون سعی دارد قانون‌رادرکشور ودولت درمحل‌مناسب خود قراردهد. اماچنان مینماید که این مجاهده ازصمیم قلب نیست وحل نهائی مشکلات نمیباشد زیرا نقشهٔ ثانوی خودرا نقشهٔ دومین مدینهٔ فاضله میخواند ومفهومش این است که این فلسفه واین نقشه بحدکمال نرسیده وایدآل مطلوب‌اول‌نیست وبدینطریق اهمیت آنرا متزلزل میکند . مشکل واقعی افلاطون این است که تجدید نظر وی درفلسفهٔ سابق محتاج تجدید نظرکامل در روان شناسی وی گردیده تابتوالد جـی مناسبی برای عادت درفلسفهٔ نوین خودپیداکند . ونیزمحتاج شده است به تغییر یاتجدید نظر درفرضیهٔ علم خود تا بدینطریق محلی درآن برای دواصل تجربه وعادت بیابد . دراینجا افلاطون متوسل‌میشود به‌تحلیل مؤسسات‌واقعی، وقوانین. وی‌الحاق این‌مطالعات سیاسی رابعلم تاریخ لازم میشمارد . درکتاب قوانین اصل تعادل رانیزمطرح کرده‌تعدیل دعاوی ومنافع طبقات‌مختلف‌را بعنوان وسائل‌شایستهٔ تشکیل یك‌دولت مشروطه ضروری میشمارد . نتیجهٔ این اصل یعنی **آشتی دادن بین منافع صاحبان اموال بامنافع دموکراتیك** که تعداد آراء یعنی شماره وعدد افرادرا میتوان نمایندهٔ آن منافع دانست درحقیقت بمنزلهٔ نقض و رد جوهر فرضیهٔ دولت سیتهٔ کتاب جمهوری است . بدینطریق افلاطون فلسفهٔ خودرا بعنوان کل‌فلسفهٔ سیاسی (اعم ازفلسفهٔ کتاب جمهوری‌وفلسفهٔ کتاب قوانین) بااین تضاد ونقص برای شاگردخود ارسطو باقی گذاشت وارسطو دنبالهٔ کار افلاطون راگرفته فلسفهٔ خود را ازهمین نقطهٔ ابهام آغازکرده است .

ارسطو بدون آنکه اصول کلی مندرج درکتاب جمهوری افلاطون را (که مبنای **تئوری جامعهٔ** خوددرکتاب سیاست قرارداده است) متروك دارد تقریباً تمام نکاتی را که درکتاب قوانین افلاطون درج شده است مورد استفاده قرارداده وآنهاراشرح‌وبسط داده تکمیل میکند وشواهد وامثال بسیار ازشواهدی تاریخی وتجربی برای اثبات آنها آورده ودراین‌راه تحمل زحمت بسیار کرده‌است . وی دردستگاه عمومی وکلی‌فلسفهٔ خود سعی کرده‌است که یك سلسله اصول منطقی‌وضع کند وصحت روش خودرابامطابقت باآن اصول منطقی ثابت نماید ، چنانچه درفصل‌بعد به‌آن اشاره خواهد شد.

فصل چهارم

ارسطو و ایدآلهای سیاسی وی

(۳۸۵ ق. م. ـ ۳۲۲ ق. م.)

شرح حال و تألیفات: ارسطو اهل آتن نبوده متولد شهر **استاگیرا** در **تراس(۱)** است. پدرش طبیب بود وهمین نکته ظاهراً مؤثر در ایجاد علاقه بمطالعات بیولوژیکی (علم الحیات) در ارسطو گردیده که در نوشتجات وی نیز ملحوظ است. بهمین سبب ملحق بدربار مقدونی گردید. در همان اوانیکه **دیون** از افلاطون تقاضا کرد که برای تعلیم **دیونی سیوس** جوان وراهنمائی در اصلاح حکومت سیراکیوز مسافرتی به آن کشور نماید ارسطو بزرگترین شاگرد آیندهٔ افلاطون بعنوان یك دانشجو ملحق به آکادمی افلاطون گردید. چون مکتب افلاطون بهترین مدرسهٔ یونان برای تحصیل علوم عالیه بود جلب توجه ارسطو را نموده بدانجا شتافت. وچون بدانجا وارد شد دیگر تازمان مرگ افلاطون نتوانست آنمدرسه راترك کند، یعنی مدت بیست سال درآن مدرسه بتحصیل وتحقیق پرداخت. بدیهی است که تعلیمات افلاطون دردماغ وی تأثیر بسزا کرده وافکار ارسطو درحقیقت عکس العمل افکار افلاطون است. صحت این نکته ازخلال سطور وصفحات تألیفات وی آشکار میباشد. پس ازمرگ افلاطون در ۳۴۷ ارسطو شهر آتن راترك گفته مدت دوازده سال بمشاغل مختلف اشتغال داشت.



ارسطو

اولین اثری راکه مستقلا خودش نگاشته درخلال اینمدت میباشد. درسال ۳۴۳ قبل از میلاد بسمت معلمی شاهزادهٔ جوان اسکندر مقدونی گماشته شد ولی در نوشتجات وی هیچ اثری که دلالت برتأثیر اوضاع دربار مقدونیه دروی نموده باشد دیده نمیشود ونیز

---

۱ ـ Stagira , Thrace

چنین بنظر میرسد که وی در آنمدت هیچ پیش‌بینی اهمیت انقلابی فتوحات اسکندر را که نتیجهٔ آن،اختلاط تمدن یونانی باتمدن شرقی گردید ننموده . از اینجا استنباط میشود که اسکندر تبعیت از تعلیمات سیاسی ارسطو نکرده زیرا عملیات‌اسکندر باروشی که‌ارسطو داشته وازتحریراتش مشهود است تضاد دارد .

ارسطو درسال۳۳۵ ق. م. مدرسهٔ خود را موسوم به **لیسیوم** (۱) افتتاح کرد و این دومین مکتب ازچهار مکتب فلسفی بزرگ یونانی تلقی میشود . درظرف دوازده سال ازتاریخ فوق بیعدارسطو بیشتر کتب خود را برشتهٔ تحریرآورده وکتبی را نیز که درسنوات سابق‌شروع کرده‌بود درایندت بانجام رسانیده.ارسطو تا یکسال پس‌ازمرگ شاگرد بزرگ خود اسکندر درقید حیات بود وپس ازترک آتن وفرارازاغتشاشات ضد مقدونی که بعد ازمرگ اسکندررخ داد درسال۳۲۲ق . م . در اوبوا(۲) جهان‌رابدرود گفت.ازتألیفات مهم وی کتاب پلیتیك (سیاست) میباشد .

خلاصهٔ عقاید سیاسی ارسطو

(الف) فلسفه‌های معروف ارسطو :

(۱) فرضیهٔ کاتگوری (۳) :کاتگوری بمعنی دسته‌یا طبقه‌است . طبق این‌فرضیه، جهان‌بشری مرکب‌است ازافرادوهرفردبافرددیگر مقایسه میشود ودر این مقایسه‌هرفرد ناچار دریك طبقه یایك‌کاتگوری قرارمیگیرد وماهیت هرفرد منوط است به‌پاسخ‌سه‌سئوال زیر : (اول) آنکه آن‌فرد چیست وکیست؟ (دوم) آنکه آن فرد چقدر بزرگ‌است؟(سوم) آنکه طبیعتش چگونه است؟ هرفرد ازماده تشکیل‌شده وکاتگوری‌هر فرد یاطبقهٔ هرفرد شکل وماهیت اورا مشخص میکند .

(۲) فرضیهٔ ماهیت خالق و سایر عقاید وی : گوید خدا هم **علت اولی** (یعنی مبدأ) است وهم **علت غائی** (یعنی منتهای) عالم است . ارسطو درکتاب سیاست جهان‌را بهمان نحوکه هست و وجود دارد قبول دارد و صحیح میشمارد و نقصی در آن مشاهده نمیکند . وی معتقد به بخت و اقبال است بین لذت (٤) با مسرت (٥) فرق گذاشته مسرت را عبارت میداند از داشتن قدری مال واندکی اقبال یاشانس .

به‌اعتدال ومیانه روی‌معتقد است وبا افراط وزیاده‌روی مخالف . **اعتدال ومیانه روی‌را ابزار طلائی اصطلاح میکند .**

به‌منطق **سیلوژیسم** (٥) یا منطق تشبیهی معتقد است . مکتب فلسفی وی نسبت بمکتب افلاطون مکتب ثانوی شمرده میشود و مکتب افلاطون برمکتب وی مقدم است . قسمتی ازعقاید ارسطو بمذهب اسلام واردشده ولی فلسفهٔ وی بخصوص منطق وی‌یامنطق تشبیهی منقرض گشته وامروز منسوخ است .

۱— **Lyceum** اصطلاح لیسه درفرانسه‌که برای مدارس متوسطه (دبیرستانها) بکار میرود از این کلمه لیسیوم مشتق‌است ۲ — **Euboea** ۳ — **Category › Categorie**
۴ — **Pleasure › Plaisir** ٥ — **Happiness › Bonheur** ٥ — **Syllogisme**

(ب) فهرست عقاید سیاسی ارسطو :

(۱) انسان و جامعه : انسان حیوانی اجتماعی است واز زنبور اجتماعی‌تر است وحقیقت خود را دراجتماع و درمیان نوع خویش میتواند دریابد. چون **کل مقدم برجزء است پس جامعه‌ودولت** مقدم برفرد میباشد. بعلاوه هرفرد درجامعه‌ئی بوجود میآید که آن جامعه قبلا وجود داشته لذا فرد مستقل نبوده وبرکنار ازاجتماع وبی‌نیاز از جامعه نیست.

(۲) دولت : اگرچه اشکال قدیم‌تر جامعه ابتدا **خانواده** و بعد **کمونوته** (۱) بوده ولی‌هدف تکامل اجتماعی، دولت سیته‌است. **دولت عالی‌ترین تشکیلات بشری است‌وهدف‌آن‌کمك به بهبودی‌زندگی‌خوب‌میباشد**. دولت باید متشکل وواجد تشکیلات گردد.

اگر دولت مسرت افراد را تأمین نکند مردود است و خبیث (اصل اخیر میرساند که برانداختن دولت‌خبیث مجاز است)

(۳) کشور : ارسطو ۵۰۴۰ خانواده‌را که افلاطون حد ایدال تشکیل یك کشور سیته قرار داده زیاد دانسته و کشورهای ایران و مصر را که جمعیتش بیش از این رقم بوده‌است برای هدف دولت که **تقویت وترقی حیات نیکو** است مفید ندانسته بلکه مضر میشمارد.

میگوید. «کشور نباید خیلی کوچك باشد ونه خیلی بزرگ»

(۴) اتباع : اتباع کشور نمیتوانند شرکائی مطلع ومؤثر درحکومت باشند.

(۵) مساوات و قانون اساسی : افراد مساوی خلق نشده و یکسان نیستند. عدم مساوات امری‌طبیعی است وچون هرقانون اساسی باید باطبیعت و احتیاجات اعضاء جامعه وفق داده شود لذا قانون اساسی خوب باید عدم تساویهای طبیعی آدمی را در نظر گیرد. در قسمتهائی که افراد مساوی‌هستندقانون اساسی باید حقوق مردم را مساوی شناسد ودرقسمتهائیکه نامساوی‌اند عدم تساوی قائل شود (دراین‌قسمت ازبیان وی ابهام وتضاد بنظرمیرسد) واما عدم‌تساویها عبارتند از**لیاقت‌شخصی، تمول، نژادیاولادت.**

(۶) آزادی وملیت : غلامان‌آزاد خلق‌نشده ودرطبیعت غلام خلق شده‌اندپس غلامی‌برحق است و موافق طبیعت. غیراز غلامان، هرانسان بحکم طبیعت تبعهٔ یك کشور وعضو یك جامعه خلق شده وباسایرمردم جهان قرابتی ندارد. پس سایرین نسبت بوی خارجی هستند و خارج ازجامعه و کشور وی. خارجیان در سلك غلامان‌اند وپست‌تر از یونانیان میباشند. (میتوان این‌عقیدهٔ ارسطورا ریشهٔ ناسیونالیسم قرون جدیده یعنی‌اصل ملیت شمرد که درقرون ۱۷و۱۸ دراروپای غربی نمو کرده وبعد بتمام‌اقطارجهان‌سرایت نمود) بنابراین مردم هر کشورشامل سه طبقه‌اند. (اول) **اتباع** (دوم) **غلامان** (سوم) **خارجیان** (این تقسیم عین تقسیم افلاطون است وتبعیت ازهمان عقیده میباشد بااین‌فرق که افلاطون درباب اصل ملیت تأکید ننموده واصراری نکرده‌است)

---

۱ - Community , Communauté

(۷) اقسام حکومتها و بهترین شکل حکومت : ارسطو حکومتها را مانند افلاطون (در کتاب زمامدار) به شش نوع تقسیم کرده ابتدا آنرا به سه نوع اصلی تقسیم نموده و آنهارا انواع خوب حکومتهامیشمارد . سپس درمقابل هریك از آن سه نوع یك نوع حکومت منحرف و دژنره (۱) یعنی انحطاط یافته و نسخهٔ فاسد آن حکومت راقائل شده‌است بشرح جدول زیر :

	انواع حکومت‌ها		
	(الف) انواع خوب		(ب) انواع فاسد ومنحرف
۱	حکومت مانرشی (سلطنتی ۲)	۲	حکومت تیرانی (ستمگری ۵)
۳	حکومت اریستوکراسی (اشرافی ۳)	٤	حکومت الیگارشی (ثروتمندان٦)
۵	حکومت پولیتی(طبقهٔمتوسط وملی ٤)	٦	حکومت‌دموکراسی (طبقهٔفقیروپست۷)

۱ ـ حکومت مانرشی راآن نوع حکومت سلطنتی تعریف میکند که پادشاه آن عادل باشد (شاید بتوان آنرامشابه حکومت سلطنت مشروطه شمرد)

۲ ـ حکومت تیرانی راآن نوع حکومت سلطنتی داند که پادشاه آن مستبد باشد وباجوروستم‌واستبدادمطلقه حکومت کند وبعقیدهٔ وی این نوع حکومت نوع‌فاسدومنحرف حکومت مانرشی است .

۳ ـ حکومت اریستوکراسی رابحکومت‌اشراف‌ونجباءمعین‌میکند یعنی حکومتی که درآن ، زمامداران کشورشریف ونجیب وعادل باشند .

۴ ـ حکومت الیگارشی بنظروی نوع فاسد حکومت اریستوکراسی است یعنی درآن ثروتمندان غیرعادل واشراف فاسد حکومت میکنند .

۵ـ حکومت‌پلیتی بعقیدهٔوی‌حکومت‌طبقهٔ‌متوسط شریف‌وعادل‌است واین‌اصطلاح درحقیقت معادل‌میباشد بامفهوم اصطلاح حکومتهای دموکراسی خوب و واقعی درزمان معاصر (نه دموکراسی های اسمی ودروغی) درواقع منظور ارسطوحکومت دموکراسی معتدل‌است که آنرا درتقسیمات ونام‌گذاری خود ازانواع حکومتها پلیتی نامیده .

٦ ـ حکومت دموکراسی را ارسطوبرای نوع فاسد وانحطاط یافتهٔ‌حکومت پلیتی اصطلاح کرده وآنرا عبارت میداندازحکومت طبقهٔ پست‌وفقیریادموکراسی‌افراطی .

عقیدهٔ شخص ارسطو‌ ،این‌است که حکومت مانرشی صالح وخیراندیش بهترین شکل حکومت میباشد . بعقیدهٔ بعضی‌از مفسرین فلسفهٔ وی قبول این عقیده محتمل است نتیجهٔ تأثیرحکومت مقدونی دراوباشد. معهذا به **حکومت مرکب** نیزمعتقداست وآن‌رامیستاید

Monarchie - ۲ Degenerate , Dégénéré — ۱
Consitution Politique , polity - ۴ Aristocratie — ۳
Démocratie - ۷ Oligarchie - ٦ Tyrannie — ۵

حکومت مرکب وی باید ترکیبی باشد از **مانرشی و اریستوکراسی و پولیتی** و در حقیقت با حکومت مرکب افلاطون فرق دارد . چون ارسطو در تحت تأثیر اوضاع زمان یعنی شکست یونان قرار گرفته و از آن شکست متأثر بوده لذا آنرا بگردن حکومت دموکراسی انداخته این نوع حکومت را مردود دانسته است .

(ج) حل مسئلهٔ رابطهٔ فرد با دولت :

در پایان این خلاصه باید اشاره کنیم که هر سه فیلسوف بزرگ یعنی سقراط و افلاطون و ارسطو مجاهده کرده اند که رابطهٔ بین فرد را با دولت معلوم کنند و هر سه فیلسوف از حل صحیح و قانع کنندهٔ این مسئله عاجز[1] مانده‌اند . بحث در این بوده است که آیا فرد مضمحل در دولت و منحل در جامعه باشد و اساس و اصل دولت است ویا آنکه دولت وجامعه برای خاطر فرد بوجود آمده و باید رعایت آزادی فردی‌را بنماید . هریك ازاین سه فیلسوف گاهی درتحریرات خود طرفداری از فرد کرده وزمانی دولت رازیاد اهمیت داده‌اند ولی بیشترمواقع جنبهٔ قدرت دولت‌رادرفلسفهٔ خویش ترجیح داده. بعضی‌اوقات خواسته‌اند بین‌این‌دوروش متضاد طریق‌اعتدال ومتوسطی‌را پیدا کنند ولی موفق به حل صحیح وکامل این غامض‌نشده‌اند . درعمل البته باوجوددشمنان خارجی وموقعیت جغرافیائی آتن ویونان ومحصور بودن آتن بکشور های استبدادی که اتوریته وقدرت دولت وزمامدار درآنهاحاکم بوده‌است رعایت اصل فردیت برای آتن‌ضررداشته و بااوضاع محیطی وفق نمیداده . این امر بدیهی است که رژیم دموکراسی باصطلاح امروز که متضمن رعایت آزادی فردی و قبول **اندی ویدوالیسم** میباشد در صورتی در یك کشور عملی و امکان پذیر است که آن کشور محصور به کشور های استبدادی واتوکراسی نباشد، چه در کشور های اتوکراسی و استبدادی، از آنجاکه قدرت مطلقه و اختیار دردست یك یا چند نفر میباشد سرعت تصمیم مهاجمه و حمله و تجاوز بکشور همسایه‌راآسان میکند ودر کشوردموکراسی که اخذ تصمیمات بزرگ ومهم‌مانند جنگ وصلح دردست مجلس‌ها ونمایندگان افراد میباشد اخذ تصمیم بطئی‌است چنانچه‌درزمان معاصرخودمان شاهد بوده‌ایم که چه درجنگ اول وچه‌درجنگ‌دوم کشورهای‌دموکراسی انگلیس وآمریکاناگزیرشدندکه بسبب لزوم تسریع دراخذتصمیم واقدام بعملیات‌جنگی قدرت و اختیار فوق‌العادهٔ خارج از حدود دموکراسی بنحو موقت به نخست‌وزیران یا رؤسای جمهورخود بدهند تابتوانند دربرابر کشورهای اتوکراسی مقابله کنند.آتن‌قدیم نیزمواجه باچنین مشکلی شده بود که لااقل محتاج به‌استبداد موقتی‌وتفویض قدرت‌مطلقه بنحوموقت بیکنفرزمامداربود تادرجنگها بادشمنان خارجی وهمسایگان ازخود دفاع کند وشکست نخورد. امانه تنها این اقدام بعمل‌نیامد بلکه ازطرف دیگرفلسفهٔ سوفسطائی (سوفیست) که طرفدار فلسفهٔ فردیت بود تفوق یافت وبعقیدهٔ مفسرین تاریخ یونان همین نکته یعنی نشر فلسفهٔ فردیت افراطی با وجود دشمنان خارجی و موقعیت جغرافیائی آتن

سبب سقوط آندولت وتسلط فیلیپ مقدونی بر آتن وتصرف شهرهای یونان بوسیلهٔ قوای دشمن گردید .

در تحلیل فلسفهٔ سیاسی ارسطو و کتاب سیاست

(الف) علم جدید سیاست

تحریرات ارسطو باروش نگارش دیالوگ های افلاطون (مکالمات) فرق دارد . غیرازچند مقاله که ارسطو قبل‌از تأسیس‌مدرسهٔ لیسیوم نوشته پیداست که اکثر قسمتهای کتب وی‌برای انتشاردرمیان‌مردم تهیه نشده وجزوه هائی‌بوده که برای تدریس‌درلیسیوم برشتهٔ تحریردر آمده . رسالات مزبورچهارقرن پس‌ازمرگ ارسطو بصورتی که اکنون آنرامی‌بینیم در آمده وبعدها‌بهمین شکل چاپ شده‌است . دراین مدت‌چهارقرن کتب وی درتصرف مدرسهٔ‌لیسیوم ومورد استفادهٔ معلمین آن مدرسه بوده است .

احتمال قوی آن است که دوازده سالی راکه ارسطو رئیس لیسیوم بوده اوقاتش مصروف تحقیق وتتبع درموضوعات وپروژه های‌متعدد بوده که شاگردان وی نیزدر آن شرکت داشته‌اند وارسطو آنهاراهدایت میکرده مانند تحقیق معروف وی درباب تاریخ مشروطیت وقانون اساسی(کنس‌تی‌توسیونل ۱) یکصدوپنجاه‌وهشت شهریونان که‌ازاین تحقیقات باکمال تأسف تنهارسالهٔ **قانون اساسی آتن** که درسال ۱۸۹۱ کشف گردید باقی‌مانده است . این تحقیقات که مطالعهٔ قوانین دولت های سیتهٔ مختلف یونان‌تنها یك رشته ازآنهابود اصولا بیشتر جنبهٔ تاریخی داشته‌است تاجنبهٔ فلسفی، وتحقیقاتی‌بوده‌است متکی بتجارب وتحقیقات تجربی، و ارسطو در ازمنهٔ مختلف شخصاً مطالبی برمتن این تحقیقات افزوده‌است .

کتاب تحقیق سیاسی مهم وی راکه بکتاب پلیتیك (سیاست) موسوم‌است‌نمیتوان کتابی‌تمام شده تلقی‌نمود که ارسطو آنرابرای نشردرمیان مردم تهیه کرده‌باشدواختلاف است دراینکه آیا ارسطو شخصاً آنرابصورت حاضر تدوین نموده یامؤلفین و ناشرین بعدازوی آنرا ازجمع نسخه های خطی مختلف بایکدیگر بصورت حاضردر آورده‌اند.

بعضی‌ازمؤلفین ازمتأخرین بتصور آنکه بیشتر نظم وربطی درسلسلهٔ مطالب ایجاد شود فصل بندی سابق رابرهم زده وباشکال دیگر آنرا بچاپ رسانیده‌اند . باوجود این نمیتوان آنرا یك کتاب جامع وتمام شده تلقی کرد وچنین بنظرمیرسد که کتاب ناتمام‌است مثلا ارسطو شرح ایجاد و اساس یك دولت و کشور ایدآل رادرفصل هفتم شرح میدهد درحالیکه درپایان فصل‌سوم از آن‌سخن بمیان آمده ودرفصل‌سوم آغاز گردید بدینطریق فاصله‌ئی‌نامطلوب بین آندوقسمت‌دیده میشود. درحالیکه کتابهای چهارم وپنجم وششم که درباب دولتها و کشور های واقعی موجود زمان بحث‌میکند تشکیل یك سلسله مطالب مرتبط بیکدیگررا میدهد . بهمین سبب کتب هفتم وهشتم‌را معمولا بعداز کتاب‌سوم قرار

---

۱ - Costitutienelle

داده و کتب چهارم وششم‌را درپایان مجلد جای داده‌اند. معهذارابطهٔ بین‌بحث‌درمانرشی درپایان کتاب سوم وبحث درالیگارشی ودموکراسی درکتاب چهارم دیده میشود.

ورنرجاگر (۱) یکی‌ازمفسرین فلسفهٔ ارسطو معتقداست که کتاب سیاست در دو مرحلهٔ مختلف زندگی ارسطو نوشته شده قسمتی‌از آن درزمانی‌تحریرشده که‌ارسطوهنوز تحت تأثیرافکارافلاطون‌بوده وقسمت دیگر آن پس‌ازمسافرتهای ارسطو وتجارب شخصی وی برشتهٔ تحریر درآمده زیرا معلوم است که ارسطو ازقید نفوذ افلاطون آزاد گردیده وسیرافکارش مستقل‌بنظرمیرسد. درقسمت اول، **فلسفهٔ سیاسی**را عبارت میدانند از**ایجاد یك‌کشور ودولت ایدآل** وهمان خط مشی را تعقیب‌کرده که افلاطون در کتاب های زمامدار وقوانین پیش گرفته‌است وجنبهٔ اخلاقی‌افلاطون درآن‌مطمح نظر ارسطو میباشد یعنی‌انسان نیك وتبعهٔ نیك یکی‌است **وهدف دولت‌وکشور ایجاد عالی ترین نوع انسان‌میباشد.** ولی درقسمت دوم کتاب‌که بعقیدهٔ **جاگر** چند سال پس‌ازتأسیس لیسیوم تحریر شده هدفش ایجاد علم یافنی‌است بنام پلیتیك (سیاست) ودامنهٔ این علم را وسعت میدهد. این‌علم جدید سیاست بنظر وی بایدکلی باشد یعنی باید هم درباب کشور ودولت ایدآل وهم درمورد دولت های واقعی وموجود صدق کند وباید فن زمامداری وحکومت وتشکیل دولتها وکشورها رابهرنوع وبهرطریق که منظورنظرباشد اعم ازمانرشی یا الیگارشی یااریستوکراسی یادموکراسی وغیره بیاموزد. لهذا این علم‌کلی‌جدیدسیاست نباید تنها **آمپریك** یا **امپریکال** (۲) یعنی‌متکی بتجربه وتوضیحی وترسیمی(دسکریپتیف ۳) باشدزیرا زمامدارچنان باید آزموده ودانشمندگردد که درصورت لزوم، علم حکومت بریك‌کشوربد راهم داشته باشد. طبق این‌فکرتازه، **کل علم سیاست** بایدهم شامل‌علم به **خوبی سیاسی**باشد بمفهوم مطلق برای **غایت اعلی**، وهم علم به**مکانیك سیاسی** که درصورت لزوم برای کشوربد وهدف بد **غایت ادنی** نیزبکار رود. این‌بسط تعریف فلسفهٔ سیاسی ازفرضیات خاصهٔ ارسطو است.

فلسفهٔ سیاسی ارسطو بدین طریق بدو جزء تقسیم میشود. کتابهای دوم و سوم و هفتم‌وهشتم ازکتاب سیاست‌منابع اطلاع درقسمت اول میباشد ودراین مباحث با افکار و عقاید افلاطون رابطهٔ نزدیك دیده‌میشود. وکتابهای چهارم وپنجم وششم‌آن منابع قسمت دوم محسوب‌میگردد که درآن‌**فرضیهٔ وجودنیروی اجتماعی وراء تشکیلات‌سیاسی** و تغییرات آنرا شرح داده ووسائلی را که باید زمـامدار برای موقعیت خود بکار برد توضیح میدهد. اما فصل اول معلوم است که بعنوان مقدمه پس از اتمام کتاب نوشته‌شده زیرادرآن، نتایج غائی مسائل‌ومباحث فلسفی راکه وی وافلاطون‌برای حل‌آن کوشیده‌اند ذکر میکند، ودرباب تمیز بین طبیعت اصلی‌وحالت ظاهری یا(کنوانسیون) سخن‌میراند و فرضیهٔ طبیعت را بسط میدهد. بنا بعقیدهٔ جاگر کتاب سیاست بشکل موجود از طرف خود ارسطو تنظیم شده نه ناشرین بعد از ارسطو.

۱ــ بقلم‌ارسطو Werner Jaeger چاپ۱۹۲۳ ترجمهٔ انگلیسی بوسیلهٔ Richard Robinsen چاپ ۱۹۳٤ فصل ۱۰ — ۲ـ empirique , emprical — ۳ـ Descriptif

(ب) در انواع زمامداری

ارسطو درهر باب که سخن میراند ابتدا عقاید دیگران را در آن باب ذکرمیکند وهمین روش را درباب طریقهٔ ایجاد وشرایط کشور ودولت ایدال بکارمیبرد.

در این قسمت بکمونیسم افلاطون در مورد الغاء خانواده و اموال انتقاد میکند. عقاید سیاسی و بطورکلی فلسفهٔ افلاطون رابرجسته ودرخشان ومحرك فکر توصیف مینماید ولی میگوید خیلی افراطی (رادیکال) و نظری (اسپکیولاتیف ۱) است. میگوید عقاید افلاطون همیشه اصالت دارد ولی با تجارب عامه و واقعیات وفق نمیدهد معهذا خوانندهٔ آن همیشه ازخود میپرسد: «آیا میتوان باین عقاید تکیه کرد؟» وبعقیدهٔ ارسطوعدم رعایت واقعیات وعدم توجه به تجارب عامه موجب خطای فکر میشود ولو آنکه نظریهٔ مفروض با منطق وفق دهد وازطریق استدلال بدان رسیده باشیم.

ارسطو درباب کشور ایدآل، مدینهٔ فاضلهٔ دوم افلاطون را بعنوان کشور ایدال خود پذیرفته وبارد کمونیسم در واقع جمهوری افلاطون یعنی مدینهٔ فاضلهٔ اول وی رارد کرده است.

دولت و کشورایدآل ارسطو باید همیشه مشروطه وتابع قانون اساسی باشد نه تابع زمامدار مستبد ولو آنکه زمامدار مستبد شاه فیلسوف باشد.

ارسطو از آغاز بحث خود نظریهٔ کتاب قوانین افلاطون را پذیرفته که میگوید« **درهر کشورخوب ودولت خوب قانون بایدحاکم نهائی وقدرت اول باشد نه شخص.** آن شخص هر کس که خواهد باشد» در قبول این نظریه مانند افلاطون دلیل وی ضعف اخلاقی وفرومایگی انسان نیست بلکه حکومت قانون را جزء ذاتی حکومت خوب ولذا شرط لاینفك وخاصیت مخصوص دولت ایدال میشمارد. بعقیدهٔ وی رابطهٔ بین زمامدار مشروطه با رعایایش ازلحاظ نوع با هرقسمی ازحکومت انقیادیفرق دارد زیرا حکومت مشروطه باآزادی افراد احزاب مختلف منافات ندارد وبهمین سبب با وجود اختلاف بین افرادکه باید هم وجود داشته باشد این نوع حکومت تا درجهٔئی مستلزم تشابه وتساوی اخلاق بین افراد هرحزب میباشد.

تمیز بین انواع زمامداری بقدری درنزد ارسطواهمیت داشته که وی مکرربرمکرر درمباحث کتاب بدان رجوع و اشاره میکند. میگوید: « اتوریته و قدرت یك زمامدار مشروطه نسبت بررعایایش کاملا با رابطهٔ یك ارباب باغلامانش فرق دارد زیرا مفروض آن است که غلام درطبیعت با افراد دیگر اختلاف دارد ونوعی موجود پست تراست که از حین ولادت ادنی وزیر دست خلق شده وقادر برحکومت برخویشتن نیست ».

عجب آنکه ارسطوتصدیق میکند که درمتن واقع این مسئله صحت نداردولی میگوید «بهرحال این یك تئوری است که اصل غلامی برپایهٔ آن قرارگرفته و بوسیلهٔ آن مسئلهٔ بردگی برحق شناخته شده ودرهرصورت آنرا برسمیت شناخته ایم ولذا غلام بمنزلهٔ یك

---

۱ -- Spéculatif, Speculative

آلت متحرك وابزار زنده متعلق به ارباب است که با مهربانی باید آنرا بکار برد ولی البته بنفع ارباب، وطبق مصلحت ارباب بکارمیرود» میگوید: «اتوریته وقدرت سیاسی نیز با آن اتوریته که انسان نسبت بعیال واولاد خود واجد است فرق داردچه اتوریتهٔ ثانی مسلماً هم بنفع ومصلحت اولاد است وهم بنفع ومصلحت پدر».

ارسطو عقیدهٔ افلاطون راکه بین اتوریتهٔ خانواده واتوریتهٔ سیاسی فرق نگذاشته یکی ازاشتباهات بزرگ افلاطون پنداشته میگوید: «این اشتباه سبب شده است که افلاطون در کتاب زمامدار، کشور و دولت را مانند خانواده بداند منتها یك خانوادهٔ بزرگتر»

درباب اتوریتهٔ پدر نسبت بکودکان ودلیل وجوب این اتوریته گوید: «طفل بالغ نیست وحکومت بروی برای مصلحت وخوبی او میباشد زیرا هنوز در موقعیتی نیست که اصل مساوات وتساوی را درك کند» درباب اتوریتهٔ شوهر نسبت بعیال خود عقیدهٔ ارسطو چندان واضح نیست ولی معتقداست که چون طبیعت زن با مرد بسیار فرق دارد، اگرچه لازم نیست که حتماً پست تر ازمرد باشد یعنی ممکن است پست تر نباشد، نمیتواند با مرد مساوی باشد واز لحاظ روابط سیاسی نمیتواند همان موقعیت مرد را واجد گردد.

درباب مسئلهٔ تساوی افراد گوید: «کشور ایدال ولو که دمکراسی نباشد لااقل شامل یك عنصر دموکراتیك میباشد وآن عبارت است از **یك جامعه از مساویها که هدفش حصول بهترین زندگی ممکن است** و چنانچه تفاوت و عدم تساوی بین اعضایش چنان زیاد وبزرگ باشد که نتوانند عموماً واجد یك نوع تقوی گردند دیگر چنان کشوری مشروطه نیست ونیز نمیتوان آنرا واقعاً یك کشور سیاسی نامید». (۱)

(ج) حکومت قانون

بعقیدهٔ ارسطو حکومت مشروطه دقیقا با این سئوال ارتباط دارد که آیا بهتر آن است که بهترین فرد حکومت کندیا بهترین قوانین؟ سپس گوید حکومتی که درباب مصلحت وخوبی اتباعش مشورت را دخالت میدهد عین همان حکومتی است که با قانون وفق میدهد وتابع قوانین است وبا این استدلال حکومت بهترین قوانین را ارجح ازحکومت بهترین افراد دانسته تفوق قانون را نشانی کشور خوب بلکه خاصیت ذاتی دولت نیك میشمارد. نه اینکه تنها آنرا مفید یا لازم شمارد. میگوید: «افلاطون اشتباه کرده است که در کتاب زمامدار حکومت قانون و حکومت زمامداران خردمند را متساویاً خوب شمرده و یك را جانشین صالحی برای آندیگر میداند».

بعقیدهٔ ارسطو «**حتی خردمند ترین زمامداران نمیتواند خود را مطیع قانون شمارد و با آن سازگاری کند** زیرا قانون دارای یك خاصیت غیر شخصی و خونسردی است که هیچ انسانی ولو هرقدرهم که خوب باشد،نمیتواند تحمل این بی اعتنائی وخونسردی وخاصیت غیرشخصی قانون را بنماید».

---

۱ - کتاب سیاست ۳و۱۶ - a ۱۲۸۷ صفحهٔ ۳۲

ارسطو گوید: «**قانون چیست؟ قانون عبارت است از عقلی که در تحت تأثیر امیال قرار نگرفته است** (۱) وتشبیه علم سیاست به طب که از طرف افلاطون انجام شده خطاست. رابطهٔ سیاسی بین زمامدار ورعایا درصورتیکه واجد عنصر آزادی باشد باید بنوعی باشد که رعایا کاملا از قضاوت خود درمورد امور وازمسئولیت خویش کناره گیری نکنند واستعفا ندهند واین درصورتی ممکن است که هم زمامدار وهم رعایا واجد یك حالت قانونی وقضائی (لگال) باشند. **قدرت واتوریتهٔ قانون که خالی ازشهوات و احساسات است البته جای حاکم و قاضی را نمیگیرد** ولی بحاکم وقاضی اتوریته وقدرتی میدهد که واجد یك خاصیت اخلاقی است و درصورت فقدان قانون مسلماً قدرت حاکم واجد این خاصیت اخلاقی نخواهد بود. **حکومت مشروطه با شأن و مقام انسان سازگار است** درحالیکه **حکومت مستبده یا حکومت شخصی با آن سازگار نیست**»

ارسطو بعضی اوقات میگوید: «زمامدار مشروطه بر رعایائی که بحکومت وی رضایت داده‌اند حکومت میکند وچنین زمامداری با یك دیکتاتور فرق کلی دارد» قصد ارسطو از رضایت محکوم به حکومت حاکم عیناً همان رضایتی است که در عرف فلسفهٔ سیاسی جدید منظور است.

حکومت مشروطه بعقیدهٔ ارسطو واجد سه‌عنصر است: **(اول)** حکومتی است بمصلحت ومنفعت عامه و با حکومت حزبی وتیرانی یا ستمگری که خاص یك طبقه یا یك فرد است فرق دارد. **(دوم)** حکومتی است قانونی بدین مفهوم که تابع مقررات عمومی میباشد نه فرمانها وتصویب نامه های الزامی و یکطرفی و نیز بمفهوم دیگر حکومت مشروطه، عادات و کنوانسیونهای مشروطیت را رد وتحقیر نمینماید **(سوم)** آنکه حکومت مشروطه یعنی حکومت تمایل مردم یاحکومت مردمیکه رضایت داده‌اند بوجود آن حکومت واین نوع حکومت البته با حکومت **دیسپوتیزم** (استبداد) که تنها متکی بزوراست فرق دارد. ارسطو از بحث در رابطهٔ بین این سه عنصر کوتاهی کرده ولی آنها را از واجبات و از اجزاء حکومت مشروطه شمرده ووجود هرسه را در آن واحد لازم میشمارد زیرا ممکن است حکومت هائی یافت شود که فاقد یکی از این سه عنصر ولی واجد دو عنصر دیگر باشد وچنین حکومت را نتوان حکومت مشروطه خواند. مثلا یك نفر زمامدار ستمگر ممکن است با استبداد حکومت کند معهذا اعمالش موافق با مصالح ومنافع عامه باشد یا یك حکومت قانونی ممکن است با کمال بی‌عدالتی تنها هوا خواه یك طبقه باشد و عملیاتش بمنفعت همان طبقه و هکذا...

سبب تأکید ارسطو دراهمیت حکومت مشروطه نتیجهٔ اعتقاد وی به نظریه‌ئیست که در کتاب قوانین افلاطون اظهارشده ومیگوید: «قانون را نمیتوان بعنوان یك ابداع موقتی شایسته تلقی کرد بلکه شرطی است لازم مطلق واساسی برای حیات اخلاقی وتمدن» یکی

---

۱ - کتاب سیاست ۳ و۱۶ a ۱۲۸۷ صفحهٔ ۳۲

ازقسمتهای کتاب سیاست با این جمله شروع میشود که ظاهراً مأخوذ از نطق افلاطون است « **انسان چنانچه بسرحد کمال رسید بهترین حیوانات است ولی چنانچه از قانون وعدالت جدا گردد بدترین حیوانات میباشد** » (۱) درمورد این گفتهٔ ارسطو رجوع‌شود به توضیحی که در فصل پیش درقسمت تحت عنوان « در عدم صلاحیت فکر» راجع به گفتهٔ مولوی در کتاب مثنوی داده شده » اما این نظریه درباب قانون صادق نیست مگر آنکه فرض کنیم که بوسیلهٔ جمع مجموع تجارب و آزمایشها، خرد وحکمت مردم تدریجاً افزایش یافته واین سرمایهٔ روزافزون فهم و درایت اجتماعی ، در قانون وعادت مندرج گردیده و ملحوظ افتاده است .

این نکته حائزاهمیت اساسی فلسفی است زیرا اگر قائل شویم که حکمت وعلم ، امتیاز خاص دانشمندان است تجارب مردم عادی برای ایشان نتیجه‌ئی جزعقاید غیرقابل اعتماد ندارد واستدلال افلاطون بلاجواب است وازطرف دیگرچنانچه فلسفهٔ افلاطون‌را بواسطهٔ حذف اصل تجارب قرون خطا شماریم پس تجربه باید معرف تکامل واقعی علم باشد ولو آنکه این نمو وتکامل علم در عادت مندرج شده باشد نه درعلم ، وبوسیلهٔ ذوق سلیم درك‌شود نه تحصیل و مطالعه . افکار عامه را بدینطریق باید نه‌تنها نیروئی قابل توجه دانست بلکه باید تاحدی آنرا سطح تشخیص ومقیاس (استاندارد) سیاست شمرد .

ارسطو میگوید : « امکان دارد که درتهیه وتدوین قانون، حکمت دسته‌جمعی مردم (کولکتیف۲) حتی برحکمت خردمندترین قانون‌گذار تفوق داشته باشد . » این‌موضوع را ارسطو دربحث خویش درباب قابلیت سیاسی مجلس‌های عام نیز بسط‌داده میگوید : «**مردم وقتیکه بایکدیگر مجتمع‌اند افکار ایشان مکمل یکدیگر میگردد** . یك نفر یك جزء از سئوال یا مسئلهٔ مورد بحث را درك میکند و دیگری جزء دیگررا و بدین‌طریق بطور دسته جمعی وارد حل مسئله میشوند » . این نکته را ارسطو درصنعت نیز مثال‌آورده میگوید : «صنعتگر آزموده ممکن است دریك لحظه درترقی صنعت‌خود موفقیتی حاصل کند و اثر بهتری از خود بظهور رساند ولی در طول مدت ، ذائقهٔ عمومی‌حاکم برارزش هرصنعت است و آن ذائقه وسلیقهٔ عامه است که آن صنعت را اهمیت میدهد یارد میکند » ارسطو با همین استدلال قانون عادت یا غیر مکتوب را بر قانون مکتوب ترجیح میدهد و می‌گوید « **مسلماً علم خردمندترین زمامدران بهتر از قانون عادت نیست** » بدین طریق تمیزدقیق و شدیدی را که سقراط و افلاطون بین طبیعت و کنوانسیون قائل‌شده‌اند درهم‌شکسته ورد میکند. ارسطو گوید . «دریك کشور خوب و یك‌دولت‌خوب نمیتوان‌عقل وحکمت‌زمامدار را ازعقل وحکمتی که‌درقانون‌وعادت جامعهٔ آن زمامدار مستقر است جدا کرد ».

اما ازطرفی ایدآل سیاسی ارسطو با افلاطون درایجاد هدف اخلاقی بعنوان‌هدف اعلای دولت وکشور یکی است . بعقیدهٔ وی قصد حقیقی دولت باید شامل ترقی اخلاقی اتباع دولت باشد زیراجامعه عبارت است از اجتماع مردمیکه برای‌نیل به بهترین‌زندگی

---

۱ ـ کتاب سیاست ۱و۲ و ۱۲۵۳a صفحهٔ ۳۱ به بعد ۲ ـ Collectif

ممکن بایکدیگر بسر میبرند . وی کشوررا از لحاظ رفع احتیاجات جامعه مستقل بذات وبی‌نیاز از دیگران میداند (مشابه با اصطلاح **اوتارکی** (۱) امروز که طبق آن هر کشور احتیاجات‌خودرا خودباید تهیه کند تابی‌نیاز از وارد کردن اجناس خارجی باشد) و میگوید: «کشور تنها تمام شرایطی راکه درآن عالی‌ترین نوع نمو اخلاقی ممکن است صورت بگیرد فراهم میکند».

ارسطو نیز مانند افلاطون ایدآل خود را محدود مینماید بدولت سیته، که عبارت باشد ازیك جامعهٔ کوچك که افرادآن بایکدیگر آشنا ونزدیك بوده ودرآن، حیات کشور ودولت عبارت است ازحیات اجتماعی اتباع کشور، وعلایق خانوادگی ومذهبی بایکدیگر ممزوج است ومباحثات ومناظرات دوستانهٔ‌شخصی‌بین افراد رواج کامل دارد .

ارسطو حتی دربحث درباب دولت‌ها وکشورهای واقعی(که واقعیت ووجوددارد) نامی ازدولت فیلیپ وپسرش اسکندر نمیبرد و چنان مینماید که از لحاظ کشور و دولت ایدآل بهیچوجه اهمیت سیاسی برای فتوحات جهان یونان ومشرق ازطرف فاتح مقدونی قائل نیست. درنظر وی شکست سیاسی دولت سیته از اهمیت وخاصیت ایدآلی و ارجح آن دولت نمیکاهد .

درباب **قانون**، تبعیت ازفرضیهٔ مدینهٔ فاضلهٔ دوم افلاطون نموده قانون را حاکم وشرط اصلی وجود کشور ودولت میشمارد ومیگوید چون این نکته بحقیقت پیوست لازم میشود که شرایط طبیعت انسان راکه موجب تحقق این اصل میشود نیز بحساب آوریم. قانون باید شامل‌حکمت حقیقی باشد. شرایط ولوازم‌اخلاقی که قانون را لازم نموده‌است باید بعنوان ایدآل های اخلاقی دولت وکشور در آن مندرج گردد . لهذا زمامداری سیاسی باید شامل عوامل انقیاد نسبت بقانون باشد و نیز باید آزادی ورضایت رعایا را تضمین نماید و اینها عوامل دولت ایدآل اول افلاطون‌میباشد نه‌مدینهٔ فاضلهٔ دوم او.

اما درباب دولت ایدآل یا مدینهٔ فاضلهٔ ارسطوخواننده احساس میکندکه از این نظر موضوع چندان‌جالب توجه نیست . چیزی که بیشتر از این موضوع درکتاب سیاست جلب توجه میکند **ایدآلهای یك دولت وکشور خوب** است یعنی**ایدآل دولت** نه **دولت ایدآل** . بعلاوه بحث وی درباب کشور ایدآل که‌درکتابهای هفتم وهشتم‌سیاست شرح داده‌شده ناتمام بنظر میرسد .

زندگی خوب بعقیدهٔ ارسطو محتاج بهردو نوع‌شرائط لازم فیزیکی وهم‌ذهنی یا فکری است لذا ارسطو توجه خود را به‌دو نکتهٔ فوق معطوف داشته . فهرست شرائط وجزئیات آنرا ازکتاب قوانین افلاطون اقتباس نموده و مانند افلاطون سیستم تعلیمات اجباری را نیزلازم میشمارد .

ارسطودر**تئوری عمومی فرهنگ** خود ازاین‌حیث‌باافلاطون اختلاف‌عقیده‌دارد ومعتقد است باید بتشکیل عادات نیك بیشتر اهمیت داد و بدینطریق **عادات را ما بین طبیعت وعقل قرار میدهد** وهرسه عامل‌را اصل درایجاد تقوی درمردم میداند. سبب

---

۱ — Self Sufficiency یا Independence Economique , Autarky

این تغییر عقیده همانا اهمیتی است که در کشور تابع قانون بعادت میدهد. دیگر آنکه برخلاف افلاطون که بفرهنك مقید و تحت کنترل اهمیت میدهد ارسطو بفرهنگ آزاد اهمیت داده است. درباب تعلیمات عالیه بحثی نکرده مسلماً سبب این نکته آن است که کتاب وی ناتمام‌مانده و گرنه نباید چنین‌قسمت مهمی در کتاب وی‌محذوف باشد. بعقیدهٔ وی «قوانین‌را حکومت کشور ایدآل طرح مینماید. **تملك اموال شخصی مجازاست ولی باید اموال‌مورد استفادهٔ عموم قرارگیرد.** خاك را باید غلامان‌شخم زنند. صنعتگران باید ازتابعیت محروم باشند زیرا برای مردمیکه اوقاتشان مصروف کارهای دستی میشود تقوی وپرهیز کاری غیرممکن است».

(د) در بیان مبارزهٔ بین مدعیان قدرت

بنحو مقدمه بایداشاره کرد که بین‌دولت و کشور ایدآل ارسطو با دولت و کشور واقعی که ازهریك جداگانه بتفصیل‌بحث میکند‌تضاد واختلاف بسیار دیده میشودباینمعنی که اگر بخواهیم ایدآل‌های کشور ایدآل را درشهرهای موجود ومؤسسات موجودآن زمان که واقعیت وموجودیت داشته‌اند بمعرض عمل گذاریم دچار اشکالات بسیار میشویم ودرربط دادن این دونوع کشور بایکدیگر ابهامات وتضاددیده میشود که‌شرح‌جزئیات آن از حوصله و گنجایش این سطور خارج است و مفسرین‌فلسفهٔ ارسطو بتفصیل ازآن بحث کرده‌اند.

از ابهامات دیگری که در کتاب سیاست و حل مسائل سیاسی دیده میشود مسئلهٔ طبقه‌بندی اشکال حکومت‌میباشد. بطوریکه اشاره‌شد ارسطوطبقه‌بندی ششگانهٔ افلاطون راکه‌در کتاب زمامدار متذکر گردیده است قبول‌میکند ولی درآن بطریق زیر تحریفی قائل میشود. وی بین حکومت مشروطه و استبداد فرق میگذارد ومبنای اختلاف را این اصل میداند که اولی برای‌صلحت وخوبی عموم است درحالیکه دومی تنها بمنفعت وصلاح طبقهٔ حاکمه است. بنابراین‌استدلال، تقسیمات ششگانهٔ افلاطون‌را تغییر داده ابتداهمان طقبه بندی سه‌گانه طبق سنت سابق (تردیسیونل۱) را ترتیب میدهد واشکال حکومت‌را بسه‌نوع خوب (یامشروطه) تقسیم‌میکند که عبارت‌باشند از **مانرشی**، **اریستوکراسی ودموکراسی معتدل** که‌آنرا **پولیتی** نام میگذارد و سه‌نوع حکومت‌های منحرف یا مستبده قائل گردیده بشرح زیر: **تیرانی، الیگارشی ودموکراسی افراطی** که‌آنرا گاهی بطورمطلق دموکراسی و زمانی **موبوکراسی** اصطلاح میکند:

درمعنی تنها فرقی که بین‌عقیدهٔ افلاطون وارسطو درمورد انواع حکومتها دیده میشودآن است که افلاطون انواع حکومتهای خوب را مطیع قانون میشمارد و ارسطو آنها را حکومت بمصلحت عامه میداند، واما ابهاماتی که دراین طبقه‌بندی بنظرمیرسد: اول‌آنکه ارسطوطبقه بندی انواع حکومت‌را برحسب تعداد زمامداران قرارمیدهدباین معنی که بعقیدهٔ وی درمانرشی یکنفر، دراریستوکراسی چند نفر، ودرپلیتی عدهٔ بیشتری

---

۱ - Traditionnel

حکومت میکنند درصورتیکه طبق نظر مفسرین فلسفهٔ ارسطو تقسیم بندی انواع حکومتها براساس تعداد زمامدار امری است سطحی و بهیچوجه مؤثر دراساس حکومت که عبارت ازمشروطیت یا استبداد است نمی باشد. مثلا حکومت الیگارشی را هرخواننده ئی حکومت اغنیا می داند و حکومت دموکراسی را حکومت فقرا. صحیح است که تعداد اغنیا قلیل است و تعداد فقرا زیاد ولی خصوصیت و خاصیت دو نوع حکومت فوق و تمیز آنها در ذهن متفکر سیاسی باختلاف عدد زمامدار در آندو نوع حکومت نیست.

لب کلام آن است که از آغاز تاریخ بشری تا بامروز همیشه دو طبقهٔ متمایز دعوی قدرت کرده و در برابر یکدیگر ایستاده اند : دستهٔ اول متکی باصل حقوق اموال و حفظ تملك اموال بوده و دستهٔ دوم بنام خیروصلاح تعداد کثیری از افراد بشر مدعی قدرت گشته اند و ایندو نکته بعقیدهٔ مفسرین فلسفهٔ سیاسی ریشهٔ دعاوی نسبت بقدرت بوده است .

اصلاحی که ارسطو درطبقه بندی انواع حکومتها نموده ویرا ببحثی طولانی در باب مطلب فوق یعنی **مدعیان قدرت** و مبارزهٔ بین ایشان واداشته ؛ ازخود سئوال می کند که نیروهای مدعی قدرت در کشور کدام اند؟ و اگر تعداد این نیروها متجاوز ازیك میباشد چگونه باید امور کشور را اداره نمود که این نیروها عموماً سالم بمانند و یکی دیگری را درهم نشکند و بدینطریق کارها بوسیلهٔ حفظ تعادل، بخیروصلاح بگذرد ؟

افلاطون نیز نظیرهمین سؤال را در کتاب قوانین (۱) مطرح میکند . بطوری که معلوم است این سؤالات ارتباطی باکشور ایدآل ندارد بلکه مربوط است بکشورها و دولتهای واقعی ودعاوی موجود دراینکشورهای حقیقی دعاوی نسبی طبقات مختلف است برای بدست گرفتن قدرت. بعقیدهٔ افلاطون **خرد وتقوی دعوی مطلق نسبت بقدرت دارند** (این نکته را ارسطوهم انکار نکرده) **و بعضی عناصر دیگر دعاوی نسبی دارند نه مطلق** . ارسطو می گوید « بحث در اینجا برسریك اصل اخلاقی کلی نیست بلکه بحث درطریق نیل بدان است درعمل. همه کس تصدیق میکند که دولت بایدبزرگترین اندازهٔ عدالت ممکن را در کشور صورت تحقق دهد ، و عدالت نیز بمعنی نوعی مساوات یا متضمن قدری مساوات است . اما آیا معنی مساوات بطوریکه **دموکرات** مدعی میباشد آن استکه درحل وعقد اموراجتماع هرفرد بمنزلهٔ یکنفر یا یك رأی بحساب آید نه بیشتر؟ ویاآنطور که **الیگارش** می بندارد معنی مساوات آن است که یکنفر که صاحب اموال زیاد یادارای موقعیت اجتماعی وفرهنگی خوب است باید دراموراجامعه بیش از یکنفرورأی وی بیش ازیك رأی محسوب گردد ؟ **اگراین نکته را مسلم شماریم که حکومت باید بدست اشخاص خردمند وصاحب تقوی باشد قدرت رادر کجا باید تمرکز دهیم تا خرد و تقوی را بدست آریم یا بحد اعلای ممکن بدان نزدیك شویم ؟** » .

ارسطو می گوید چون سئوالات ما بدینجا رسید باید بگوئیم که : « **یك سئوال**

---

۱ ــ کتاب قوانین صفحهٔ a ۶۹۰ ببعد

نسبی محتاج پاسخی نسبی است». میگوید : «**ثروت و تمول نمیتواند دعوی اخلاقی مطلق نسبت بقدرت داشته باشد** وچنین دعوی‌هم ندارد زیرا دولت و کشور آنطور که **لیکوفرون** (۱) فیلسوف سوفسطائی پنداشته است یك شرکت تجارتی یا یك کنترات بازرگانی نیست. ومیتوان ثابت کرد که **هرفرد را یکنفر بحساب آوردن، افسانه ئی بیش نیست**. ولی آیا میتوان گفت کـه اموال هم هیچ حقی و حقوقی دارا نیستند ؟ » ارسطومیگوید « جرئت وپیشروی افلاطون درحل این معضل که منجربظهور عقیدهٔ کمونیسم افلاطون گردیده مخرب است و در هرحال **یك دموکراسی غارتگر ، امین تراز یك الیگارشی استثمارچی نیست** . مال و ثروت نیزنتایج اخلاقی دربر دارد و لذا آنقدراهمیت دارد که اگربخواهیم **رئالیست** (۲) یعنی معتقد بواقعیات باشیم نباید ثروت واموال راازقلم انداخته ازمحاسبه ونقشهٔ خود درادارهٔ امور کشور وجامعه حذف نمائیم. تولدخوب (یعنی ولادت درخانوادهٔ متمکن) ، تعلیم وتربیت خوب ،معاشرت های نیکو وفراغ بال نتایجی هستند که تا درجه ئی با تمول همراه میباشند واین عوامل نیزصاحب‌نفوذسیاسی‌هستند، نمی توان آنهارا نادیده گرفت.دموکرات نیزدعاوی‌واظهاراتی دراینمورد دارد ومی گوید تعداد اشخاص و نفراتی که جامعه را تشکیل داده و حکومت بمنظورحکومت برایشان بوجودآمده است مسلماً در تقویـم نتایج سیاسی صاحب تأثیر اخلاقی هستند، بعلاوه افکارعامهٔ یك جامعهٔ آرام غالباً مسائل را صحیح تشخیص می دهد درحالیکه اشخاص خردمند بخطا میروند».

محور بحث ارسطو دراینموردآنست که نسبت بهرعنصری که مدعی قدرت است و درتحصیل قدرت پیشروی میکند ایراداتی وارد است وازطرف دیگرتمام مدعیان‌معمولی قدرت یعنی سایر عناصری هم که مدعی نیل بقدرت می باشند تا درجـه ئی حق دارند، بدیهی است با این اظهارعقیدهٔ ارسطو حل معما مشکل می شود و با این نتیجه ئی که می گیرد ایجاد یك کشورایدآل معلوم نیست چگونه صورت پذیرخواهد بود ؟ و بالاخره قدرت باید درکجا متمرکز شود ؟ همین مسئلهٔ دعـاوی متضاد و متقابل دموکراسی و الیگارشی‌نسبت بقدرت است که سبب گردیده‌است ارسطودرمباحث بعدی‌خود، تحقیق در جستجوی دولت ایدآل را ترك گفته و ببحث در تحلیل انواع حکومتها و مسئلهٔ ایجاد بهترین حکومتها برای کشور ها بپردازد .

ارسطودرخاتمهٔ این بحث میگوید : « هیچ طبقه ئی **دعوی مطلق** نسبت به نیل بقدرت ندارد . (تضاد باگفتهٔ قبلی) وبدین نتیجه‌میرسد که بالاخره **قانون‌حاکم‌اعظم خواهد بود زیرا خاصیت عدم شخصیت قانون‌کمتردرمعرض شهواتی‌واقع میشود که افرادبشرواجدآن میباشند**.» معهذا همین قضاوت‌اخیررا هم بعداًمتزلزل نموده میگوید : «**حتی‌قانون‌راهم نمیتوان مطلق شمرد زیرا قانون‌امری است نسبی وبامشروطیت رابطهٔ نسبی‌دارد** وبالنتیجه یك کشوربد معمولاقوانین‌بددارد. پس تنها **قانونیت** (لگالیته۲) یا **مشروعیت قانونی** ضمانت نسبی برای خوبی

Legality , Legalité - ۲ Réaliste - ۲ Lycophron - ۱

میباشد و بهتر است از زور یا قدرت شخصی .»

میگوید : **یك کشور خوب باید برطبق قانون اداره‌شود ولی معنای این بیان آن نیست که کشوری که برطبق قانون اداره شود خوب است .»**

ارسطو ظاهراً معتقد است که تنها سیستم مانرشی واریستوکراسی میتوانند ایجاد دولتهای ایدآل نمایند ولی درباب اریستوکراسی کمتر سخن رانده و نسبت به مانرشی بیشتر تأکید میکند ومیگوید «مانرشی ازلحاظ تئوری معمولا باید بهترین‌شکل‌حکومت باشد بشرط‌آنکه بتوان پادشاهی خردمند وپرهیزکار درجهان یافت.» وی بااین‌اظهار، مانند آن است که درواقع **شاه فیلسوف** افلاطون را پذیرفته باشد .

ارسطو بمسئلهٔ **مساوات** بسیاراهمیت داده میگوید « بایدبین اتباع کشورمساوات حکمفرماباشداعم ازآنکه حکومت مانرشی باشد یااریستوکراسی باشکل دیگر.... اما مانرشی برای جامعه‌ئی مناسب است که درآن یك خانواده ازحیث تقوی وهوش سیاسی بردیگران تفوق داشته باشد .» مانرشی‌ایدآل درحقیقت درنظرارسطوکاملاجنبهٔ‌اکادمیك دارد یعنی تنهاقابل بحث وتحقیق علمی دردانشکده‌است ونمیتواند واقعیت ووجودخارجی پیداکند. ارسطوازطرف دیگرمیگوید: «باقبول اهمیت حکومت قانون نمیتوان مانرشی رادرحقیقت حکومت مشروطه شمرد‌زیرا حکم پادشاه در حکومت مانرشی مافوق قانون قرارمیگیرد وقانون تضعیف میشود یااینکه‌ازمیان میرودوباید هم چنین باشد» بطوریکه ملاحظه میشود درگفتار وی تضاد صریح مشهوداست ونتیجهٔ فوق بااصلی که قبلا اظهار داشته که حکومت خوب باید تفوق قانون‌را بشناسد منافات دارد ومانرشی را ازاشکال خوب حکومت خارج میسازد. توضیحات فوق**تضادگوئی‌ارسطو** ونمونه‌ئی‌ازابهاماتی راکه درمباحث سیاسی وی موجوداست بخوبی‌نشان میدهد .

هنگامیکه ارسطو وارد تحقیق درحکومت مانرشی وآزمایش رژیم‌های سلطنتی زمان‌خودمیشود فرضیهٔ کشورایدآل‌راکاملا کنارمیگذارد وآنرامقیاس‌سنجش‌حکومت‌های مانرشی زمان قرارنمیدهد . وی دوشکل مانرشی قانونی(لگال) رامیشناسد یکی‌سلطنت اسپارت ودیگردیکتاتوری اسپارت را درموقع دیگر ، و میگوید هیچکدام ازآن دو را حکومت مشروطه نتوان خواند . بعد دونوع مانرشی‌مشروطه رانشان‌میدهدیکی‌مانرشی شرقی ودیگرمانرشی قرون پهلوانی . مانرشی شرقی را درعین حال که جزء مانرشی مشروطه طبقه بندی میکند آنرا شکلی از تیرانی و حکومت جباران و ستمگران میداند اگرچه ظاهراً دارای‌قانون‌هم هست وقانون‌آنراهم مطابق نمونهٔ قانون بربر باوحشیان میشمارد (مقصودش ازبکار بردن اصطلاح مشروطه دراینجا همان وجود یك نوع قانون است‌درحکومت، خواه آن حکومت مانرشی باشد یاالیگارشی یانوع دیگر) **میگوید: «چون مردم آسیا درطبیعت، بنده و غلام خلق شده‌اند و بحکومت مستبده ایرادی ندارند لذا مانرشی ایشان نیزحکومت تیرانی‌است»**

ارسطو تا درجه‌ئی حکومت ایران را نمونهٔ مانرشی واقعی میشمارد .

بالاخره ارسطو کشورهای مختلف موجود ورژیم آنهارا موردآزمایش‌قرارداده

وپس از تکمیل تحقیقات درباب تاریخ مشروطیت ۱۵۸ شهر یونان، مجرای فکر خود را تغییر داده و درصدد توسعه و بسط علم سیاست و کلی کردن فلسفهٔ سیاسی بر آمد . وی در این تحقیق جدید سعی میکند که تحقیقات تجربی را با ایدآلهای سیاسی و تصورات تدقیقی وفق دهد.

ایده های اخلاقی، تفوق وقدرت قانون ،آزادی اتباع، مساوات بین اتباع ، حکومت مشروطه و تکامل مردم درخلال زندگی تمدن همیشه در نظر ارسطو غایاتی است که دولت باید برای آن غایات وجود داشته باشد .

آنچه راکه ارسطو کشف کرده این است که این ایدالها الی الابد پیچیده ومبهم است والی الابد محتاج به اصلاح وتعدیل ووفق دادن باشرایط حکومت واقعی و موافق نمودن آن باواقعیات موجودهٔ درهر کشوراست. بعقیدهٔ وی ایدالها نباید مانندایدآلهای افلاطون در آسمانها وجود داشته باشند بلکه باید بعنوان نیروهای محرکهٔ باشند که درعمل بوده وبوسیلهٔ آژانسها وعواملی که واقعیت دارند وایدآل نیستند درکار باشند .

(ه) درعلم سیاست و فن زمامداری

کتاب چهارم سیاست بابحث و بسط فرضیهٔ ارسطو درباب فلسفهٔ سیاسی آغاز می شود. میگوید: « هر علم و صنعتی باید حاوی کلیهٔ موضوعات مربوط بدان علم و صنعت باشد . مثلا یك معلم ژیمناستیك باید البته قادرباشد که ورزشهای پهلوانی ودوومیدانی (اتلتیك) را تعلیم دهد ولی باید بتواند تربیت بدنی را باشخاصی که نمیتوانند پهلوانی کنند نیز بیاموزد باینمعنی که قادر باشد ورزشهای مناسب برای هرطبقه و هرسن تهیه کند واشخاصی راکه تعلیمات نوع مخصوصی لازم دارند تعلیم دهد . عین این مثال درباره عالم سیاسی هم صادق است . عالم سیاسی باید البته بداند که هرگاه مشکلاتی درمیان نیست بهترین نوع حکومت وبهترین طریقهٔ حکومت کدام است. وبعبارت دیگر باید بداند که چگونه میتوان دولت ایدآل و کشورنزدیك بهایدآل رابوجود آورد . ولی وی باید نیز بداند که نسبت بیك قسم شرایط محیطی و اوضاع واحوال خاص چه نوع حکومتی نسبتاً بهتراست وایده های نسبی رابا ایدآل مطلق ازیکدیگر بشناسد و بعبارت دیگر تشخیص دهد که در کشورها وجامعه هائی که هوش وتقوای مردم بدرجهٔ کمال نرسیده ودرایت وفهم مردم درسطح عادی یاکمتر ازسطح عادی است وبالاخره باشرایط موجود درهرمحیط چه نوع حکومتی اولی وافضل نسبی است» وباز با بیان دیگر گوید . «**فن زمامداری عبارت است ازایجاد بهترین نحو حکومت بر شرایط موجود بااستعمال وسائل موجود.** دراینمورد حتی ممکن است لازم شود که زمامدار توجهی باصول اخلاقی نداشته باشد یعنی مثلا زمامدار ستمگر بایدبداند که دررژیم حکومت تیرانی چگونه حکومت کند » . سپس ارسطو شرایط وطریقهٔ هریك از انواع حکومتها را شرح میدهد وحتی شرایط وطریقهٔ حکومت تیرانی وظلم را نیز بیان میکند .

ارسطو بااین فرضیهٔ عجیب یعنی **تجزیهٔ افراطی ورادیکالی سیاست ازاخلاق** درحقیقت سیاست را یك علم مستقل وموضوع تحقیق جداگانه قرار داده وآنرا **ازاتیکس**

فردی و **موراليتهٔ** شخصی جداً کرده است . وی در آغاز جلدسوم سیاست هم درباب **تقوای یك انسان نیك** وهم درمورد تقوای **یك تبعهٔ خوب** سخن رانده وایندورا یکی نمیداند وتجزیهٔ آنها را ازیکدیگر بخودی خود یك مسئلهٔ سیاسی میشمارد که محتاج بحل است ونتیجه میگیرد که «**قانونگزاری و حل مسائل قانونی وحقوقی وقضائی، خود شعبه‌ئیست ازتحقیق وبا مطالعهٔ شریف‌ترین شکل ایدآل اخلاقی تمایز دارد**» وی تحقیقات و جمع آوری مجموعهٔ قوانین اساسی شهرهای یونان را منبع مطالعه در اسباب وعلل بقا یافنای دولتها و کشورها دانسته وحکومتهای خوب یا بد را موجب بقا یافنای کشورها شمرده است .

فرضیهٔ ارسطو درباب ایجاد فن جدید سیاست که معتقد است باید بیشتر جنبهٔ تعمیم وکلیت داشته باشد تنها تفسیر معنی اخلاقی دولت وکشور نبوده بلکه شامل مطالعات **آمپیریك** (متکی بتجربهٔ) عناصر مؤثر سیاسی وهم اجتماعی است ، و همچنین درباب قوانین اساسی ومشروطیت‌های موجود و واقعی آنزمان وترکیب و ماهیت آنها نیز بحث میکند و بدینطریق علم سیاست درنظر ارسطو بیشتر جنبهٔ تجربی دارد بلکه کاملا علمی تجربی شناخته میشود .

درجزء اول ازکتاب اول (که بطوریکه قبلا اشاره کردیم بعد از سایر فصول و بعنوان مقدمه بر کتاب نوشته‌شده) مجدداً بحث درطبیعت را بمیان آورده وموضوع اساسی فرق بین طبیعت و کنوانسیون‌را مطرح نموده زیرا مانند افلاطون دراستدلال خودمحتاج شده است ثابت کند که دولت وکشور واجدارزش اخلاقی ذاتی وواقعی است وتنهاعبارت از تحمیل زور ونیروی اجباری نیست .

ارسطو برای حل این مسئله بیشتر در باب تعریف دولت وکشور تدقیق میکند و بحث‌را از همان نقطه‌ئیکه افلاطون درکتاب جمهوری شروع کرده است آغاز می نماید . ابتدا بتعریف **جنس** (مرادف بانوع ۱) و تعریف **دیفرانسیا** (۲) یعنی نشان تشخیص وتمیز میپردازد که در قسمتهای منطق وی ازآن بحث شده . می گوید « **دولت وکشور نوعی ازکمونوته (جامعهٔ کوچك) است وکمونوته‌عبارت‌است از اجتماع اشخاص غیرمشابه بایکدیگر که بسبب‌اختلافی که دربین‌ایشان‌موجود میباشد قادراندحاجات خودرا بوسیلهٔ مبادلهٔ اجناس وکارمرتفع نمایند .** » ماهیت این‌تعریف با عقیدهٔ افلاطون که مبنا و اساس دولت وکشور را تقسیم‌کار میشمارد تقریباً یکی‌است ولی اختلاف عقیدهٔ ارسطو با افلاطون در این‌نکته است که ارسطو بین قطعات مختلف کمونوته فرق گذاشته ودولت را تنها یکی از انواع کمونوته میشمارد . میگوید « بایدبین حکومت برخانواده یعنی‌حکومت برعیال واولا دوغلامان، باحکومت سیاسی فرق گذاشت» . افلاطون جنس‌را بانوع اشتباه کرده پس‌مسئلهٔ مورد نظرآن است که معلوم شود دولت وکشورچه نوع کمونوته است؟

۱– genus ۲ – Differentia

ارسطو درجای دیگر میگوید: (۱) «مبادلهٔ اجناس بوسیلهٔ خریدن وفروختن یا تنها وجود روابط کنتراتی، ایجاد یك کمونوته میکند نه ایجادیك دولت و کشور زیرا آن مبادله وانجام کنترات محتاج بزمامدار مشترك بین دوطرف قرار داد و مبادله نیست.» ارسطو ازطرف دیگر نوعی کمونوته مانند رابطهٔ ارباب و غلام را درسرحد دیگر قرار می‌دهدزیرا برده وغلام بمنفعت ارباب وبرای خیر و خوبی ارباب زیست میکنند. آنگاه دولت وکشوررا درموقعیتی مابین آندو سرحد قرار میدهد بدینمعنی که کنترات را دریك طرف وتملك و تصاحب را در طرف دیگر قرارداده و دولت را در وسط ایندو سرحد می‌گذارد. پس کشور مداری بعقیدهٔ وی نه معاملهٔ تجارتی وکنترات است و نه تصاحب وتملك بردگان بلکه دروسط ایندو سرحد قرار گرفته.

درباب مقایسهٔ بین خانواده باکشور وفرق آنها بایکدیگر متوسل بیك اصل کلی شده وآنرا **نموتاریخی** نام میگذارد. میگوید: «تاریخ نشان میدهد که خانواده نوع بدوی کمونوته است واحتیاجات اصلیهٔ زندگی مانند غذا ومسکن وتولیدنسل وادامهٔ نژاد، وجود آنرا ایجاب نموده وچون بشر ترقی کرد حاجات بیشتری بوجودآمد که انجام آن محتاج به تشکیلات وسیع‌تر بود، پس‌در مرحلهٔ دوم مردم بصورت خانواده‌های جداگانه درتحت حکومت **پاتریارش** (۲) (یعنی شیخ یارئیس قبیله وبزرگ خانواده) زندگی نمودند. در مرحلهٔ سوم ترقی، ایجاد قریه شده که عبارت است از اجتماع چند قبیله یا خانواده بصورتی که بتمدن نزدیك‌تراست. ودرمرحلهٔ چهارم کشور و دولت بوجودآمد که عبارت است از جمع آمدن قریه ها با یکدیگر». ولی این نمو بعقیدهٔ ارسطو تنها مربوط به‌اندازه یاتعداد نبوده بلکه درزمان و مکان معینی کمونوته بصورتی‌بوجود آمده که با دستجات بدوی فرق داشته وآن‌عبارت است از خاصیت **اوتارکی** (استقلال اقتصادی) یعنی عدم احتیاج بسایر کمونوته‌ها ورفع احتیاجات یکدیگر درداخلهٔ خود کمونوته‌ورفع احتیاجات اقتصادی وهم استقلال سیاسی وهم وسعت اراضی.

صفت ممیزهٔ کشورودولت درنظر ارسطو آن است که ابتدا **ایجادشرایط‌لازم حیات تمدن حقیقی** را مینماید و در عین حال که برای رفع حاجات بوجود آمده **بخاطر ایجاد حیات خوب و بهبودی زندگی مردم** نیز بوجودآمده ومدام این‌خط مشی را تعقیب می کند وبهمین سبب است که کشور بعقیدهٔ وی نباید زیاد بزرگ و نباید زیاد کوچك باشد. ارسطو برای حیات تمدن نوعی دیگراز کشوررا که بزرگتر ومافوق دولت‌سیته باشد درنظر نگرفته وهمیشه درتحلیل خود دولت سیته‌را درمد نظرداشته‌است.

درانتقاد بنظریهٔ افلاطون درمورد الغای خانواده گوید: «خانواده ازعناصرلازم کشورمیباشد وافلاطون اشتباه کرده است که الغای خانواده را بسبب اینکه واحد بدوی جامعه است لازم می‌شمارد: خانواده درعین حال که واحد بدوی تشکیل جامعه‌بوده نمونهٔ مترقی و نوع اکمل کمونوته است و دلیل این مطلب آن است که حاجاتی راکه دولت

۱ـ کتاب ۳ و۹، b ۱۲۸۰ صفحات ۱۷ به بعد. ۲ـ Patriarche

برآورده میکند بیشتر عبارت است ازحاجات انسانی یعنی همان حاجاتی‌است که انجام‌آن هدف خانواده بوده وهنوز می‌باشد »

میگوید : « حتی حیات خانواده که دربدوی ترین شکل خود برپایهٔ حاجات طبیعی اولیه(که انسان درآنها با حیوانات مشترك است) قراردارد مسلماً محتاج بروابطاخلاقی ومعتقدات اخلاقی ولیاقتهائی‌است که وراء شرایطاجتماعی حیوانات اجتماعی مانند زنبور است زیرا همان خانواده که بدوی ترین نمونهٔ اجتماع میباشد احتیاج بصحبت و نطق و مباحثه و قدرت تمیز بین خطا وصواب و شناختن نیك از بد دارد که تنها خصائص حیوان عقلی است . ودولت و کشورایجاد فرصت مینماید برای ترقی و نمو این قدرتهـای عقلی (راسیونال)**.انسان حیوانی است سیاسی واین صفت ممتازهٔ انسان است**.انسان تنها حیوانی که درقلاع وشهرها زندگی میکند وخود را مقید بقیدقانون میسازد وایجاد علم وصنعت ومذهب وسایرمخلوقات ومصنوعات تمدن مینماید . اینها نمایندهٔ کمال‌انسانی و کمال ترقی انسان است و تنها در جامعهٔ متمدن قابل حصول و تحقق است . **و اگـر موجودی پیدا شودکه بتواند بدون این عناصرزندگی کند وبدون دولت و جامعه بسر برد یا حیوان است یا خدا** یعنی یا مادون سطح متوسطی که انسان در آن زندگی میکند قرارگرفته ویا مافوق سطح مزبورجای دارد ».

وبالاخره بعقیدهٔ ارسطوعلوم‌وصنایع تمدن را تنها درکشور ودولت سیته میتوان بدست‌آورد و بس .



ما بذکراصول وکلیات عقاید سیاسی افلاطون وارسطو دراین فصل وفصل ماقبل آن اکتفاکرده و مطلب را بهمین جا خاتمه میدهیم ولی بعضی از عقاید دیگر این دو فیلسوف درامورسیاسی لزوماً درفصول‌آینده وبخصوص درفصل بعد نیزذکرخواهد شد و بطوریکه مشهود خواهد افتاد دراغلب موارد ناگزیرخواهیم شد عقاید فلاسفهٔ بعد را با نظریات این دوفیلسوف مورد مقایسه قرار دهیم .

فصل پنجم

انقراض دولت سیته و پایان فلسفهٔ آن

فلسفهٔ اپیکور - فلسفهٔ شکاکین و کلبیون

ایسوکرات - اپیکور - لوکرسیوس - کارنیادس - امپدوکلس - انتیس تن - دیوژن - کراتس - پیرهون

(الف) مقدمه

فلسفهٔ سیاسی افلاطون وارسطو با وجود اهمیتش در قرون بعد تا برسد بزمان معاصر که همیشه سرچشمهٔ زایندهٔ افکار سیاسی قرار گرفته است در اوضاع یونان نه از حیث عمل ونه ازحیث تئوری تأثیرفوری نداشته یعنی نه درعمل مورد استفاده واقع‌شده وجلب توجه کرده ونه ایده ها وافکارمندرج درایندو فلسفه مورد تحقیق وتوسعه و نشر قرار گرفت وباید گفت که هردو فلسفه دریونان قدیم با شکست مواجه شده واین‌شکست ازمطالعهٔ تاریخ یونان تا دوقرن بعد ازمرگ ارسطو آشکار میشود . از حیث تئوری و تحول فکری نیزفلسفهٔ اینده فیلسوف تا دو قرن بعد دریونان تقویت نشده ونمو نیافت وشاید یکی ازعلل اینکه تا دوقرن بعد ازاینده فیلسوف بحث و تحقیقی درباب فلسفهٔ آن‌ها نشده است‌آن باشد که الحق درمواردیکه بحث کرده‌اند ناگفته‌ئی نگذاشته و در خط سیریکه پیش‌گرفته اند محلی برای تحقیق وتجسس اخلاف خود باقی نگذاشته‌اند. ایندوفیلسوف انواع ایدآلها و اصول مؤسسات سیاسی را مورد بحث قرار داده اند . ولی نباید پنداشت که آنچه گفته اند منحصربوده است بدولت سیته ومورد استعمال دیگر ندارد. پایهٔ **فلسفهٔ افلاطون** براین اصل استواراست‌که :

« روابط انسانی را میتوان موضوع مطالعهٔ عقلی‌وتابع هدایت‌ادراك وهوش‌قرار دارد » و مبنای **فلسفهٔ ارسطو** متکی است باصل زیر که :

« دولت باید عبارت باشد ازرابطهٔ بین اتباعی‌آزادکه اخلاقاً مساوی هستند و دولت تابع قانون بوده و بر اساس مباحثهٔ آزاد و رضایت افراد قرارگرفته است نه بر پایهٔ زور»

می بینیم که نظریهٔ افلاطون تا بامروز شرط لازم وذاتی تمام علوم اجتماعی قرار گرفته وعقیدهٔ ارسطوتا بامروزازفلسفهٔ سیاسی اروپا حذف نشده‌است. ازهمین توضیح

بگفتار ورجوع بعقاید افلاطون وارسطو نموده‌اند.

درست است که این دو فیلسوف فلسفهٔ سیاسی خود را برای دولت سیته نوشته و معتقد بوده‌اند که فلسفهٔ ایشان تنها شایستهٔ دولت سیته است لاغیر ولی بعداً فلسفهٔ آنها تعمیم یافته است بدولتها و کشور های بزرگتر از کشور سیته، و درتمام جامعه ها و کشورهای جهان درتمام قرون مورد استعمال پیدا کرده. مسلماً افلاطون و ارسطو در حیات خود هرگز تصور آنرا هم نمیکرده‌اند که فلسفهٔ آنها آثاری جاودان گردد ومورد استفادهٔ جامعه های مترقی قرون آینده واقع شود تا برسد به عصر الکترون و اتم.

اگرچه هر دوفیلسوف، دولت سیته رامورد انتقاد شدید قرار میدهند وقسمتی از هدف ایشان حمله برژیم دولت سیته بوده ولی در همان حال معتقد بوده‌اند که شرایط زندگی نیکو اگر در جهان بشری وجود داشته باشد تا درجه‌ئی منحصر بدولت سیته است، ودرآن کشورنمونه واثری ازآن شرایط موجود است لاغیر. دولت سیته را اخلاقاً دولتی شایسته و اساس آنرا عالی‌ترین اشکال تمدن دانسته‌اند ولذا انتقاد ایشان‌بدولت سیته جنبهٔ دوستانه وحالت خیر اندیشی دارد نه صورت ردونقض. میگویند زندگی اتباع کشور سیته تا درجه‌ئی رضایت بخش است ولی بحد کمال نرسیده. اما سلسلهٔ بحث و استدلال و اساس فلسفهٔ آنها که عبارت از اهمیت دادن به تابعیت دولت سیته و شرکت درفعالیت اجتماعی باشد هر دو فیلسوف رابمرحله‌ئی کشانیده که بدون آنکه متوجه‌باشند یا عمداً قصد دفاع از یك طبقه را داشته باشند تابعیت کشورسیته را (دربرابر غیر اتباع مانند غلامان و بیگانگان) یك امتیاز خاص وعالی ولذا مخصوص کسانی دانسته اند که صاحب تمول باشند ووقت‌کافی وفراغت خاطر برای شرکت درتجمل موقعیت سیاسی‌داشته باشندیا بعبارت دیگرشرایطی‌را که برای شرکت درحیات سیاسی ذکرمیکنند هیچکس نمیتواند واجد باشد مگر آنکه صاحب مال باشد. هردو فیلسوف درقشر عمقی‌ترفلسفهٔ خود بمفهوم اخلاقی که پایهٔ دولت سیته برآن قرارگرفته است نیز نفوذکرده دراینمورد نیز بیشتر گرفتارآمده ودرآن فرو رفته و جبراً وارد این نتیجهٔ غیر اخلاقی شده‌اند که مفاهیم واقعی محاسن وامتیازات زندگی درکشور سیته تنها برای عدهٔ معدود وجوددارد نه آنطورکه دموکراسی عصرپریکلس‌پنداشته است برای‌توده های مردم‌یعنی‌پیشه‌وران وکشاورزان ومزدبگیرها وکارگران.

از نتیجهٔ فوق بلافاصله چنین بذهن خطورمیکند که سایرمردم یعنی کسانیکه شاید سکوت کرده سروصداهم راه‌نیانداخته‌اند وکسانیکه موقعیت اجتماعی آنها رضایت‌بخش نیست مانند همان صنعتگران و کشاورزان ومزد بگیر ها ممکن است در دولت سیته که دو فیلسوف مزبور آنرا حدکمال ممکن‌الحصول شناخته اند محیطی تیره و تار مشاهده کنندوجامعه‌ئی را ببینند که نه‌تنها قابل اصلاح نیست و نباید در صدد اصلاح آن بر آمد بلکه معتقد شوند که بایدآنرا برانداخت وحداقل‌باید نسبت بدان خونسردی وبی‌اعتنائی نشان داد وهر کس درجستجوی حیات نیك‌باشد بعقیدهٔ ایشان باید کشورسیته رافراموش کند ولااقل درعملیات آن شرکت نجوید.

دو اصل پروتست (اعتراض۱) و کناره‌گیری (۲)

بدین‌طریق وطبق‌جریان‌فوق حقیقت هم همین‌بود یعنی چنین مردمی در زمان افلاطون و ارسطو وجود بوجودآمده . حقیقت هم همین‌بود یعنی چنین مردمی در زمان افلاطون و ارسطو وجود داشتند و این نوع انتقاد بدستگاه و رژیم موجود یعنی هم اعتراض و هم کناره گیری وابراز خونسردی نسبت به اعمال دولت و جریان امور اجتماع وجود داشت ولی چندان علنی نبود وهنوزشکل نگرفته وطرفداران‌ایندو عقیده متشکل‌نشده بودند. ازطرف‌دیگر اوضاع واحوال‌محیطی‌زمان مستلزم تقویت این‌نوع افکارمنفی یعنی‌اعتراض و کناره گیری بود . پس زمان هم در واقع بطرفداری از صاحبان این فکر برخاست نه بطرفداری فلسفه های دوفیلسوف بزرگ که با اوضاع وسیرزمان وفق نمیداد وهمین نکتهٔ مهم‌رمز شکست وعدم موفقیت فلسفه‌های افلاطون وارسطورا بعداز مرگ ارسطو وتا دوقرن‌بعد از آن بدست میدهد .

بدیهی است که جهت حرکت وسیر افکار ناراضی را فلسفه‌های بزرگ هم نمیتواند تغییر دهد چنانچه زورهم قادر بانجام این مهم نیست و افکار عمومی درکلیهٔ ادوار تاریخ مؤثر درسیرتاریخ وجریان وقایع وتغییر مسیر حوادث بوده است .

بالاخره چون آفتاب دولت سیته غروب کرد وچندقرن بگذشت ودولت سیته بدست تاریخ سپرده شد ودیگر آندولت و کشور وجود خارجی نداشت که بتوان معتقدات‌سیاسی را درمورد آن کشور بموقع عمل و آزمایش گذاشت باردیگرفلسفه‌های افلاطون وارسطو احیا شد ومنابع سرشاروجاودانی وذخائرفلسفی کتب جمهوری وقوانین وزمامدار مورد استفاده واستخراج نسلهای‌بعد قرارگرفت .

برای درک مفهوم واقعی‌دوفلسفهٔ جدید «**پروتست وخونسردی**» یا **اعتراض و کناره‌گیری**، وشکلی را که این دوفلسفهٔ تازه درقرون چهارم وسوم قبل از میلاد در یونان گرفت همواره آن‌فرضیهٔ اخلاقی‌اصلی‌را که دوفیلسوف بزرگ‌مقدمه واساس‌تئوری خود درباب دولت و کشورقرار داده بودند وقبلا بدان اشاره کردیم باید درنظرداشت .

آن فرضیه چنین بود که :

«حیات خوب وزندگی سعادت بخش تنها در شرکت درحیات کشور (جامعه) مندرج است» این فرضیه بود که بوسیلهٔ آن افلاطون توانست فلسفهٔ سیاسی خود را درباب دولت باقضیهٔ زیر آغاز کند که :

«کشور وجامعه درمعنی عبارت‌است ازتقسیم‌کار بطوریکه افرادآدمی که دارای قابلیت های مختلف هستند حاجات خود را بوسیلهٔ مبادلهٔ متقابله ارضاء نمایند .»

ارسطو این فرضیهٔ مقدمه را درتحلیل کمونوته بتفصیل توضیح وبسط داده وآنرا کامل کرده است . این فرضیهٔ مقدماتی باعث شد که هردوفیلسوف شرکت درامور کشور وجامعه را اخلاقاً مهم‌تر از وظائف افراد یا حقوق افراد شمارند و **تابعیت** را عبارت

۱ — Protest , Protestation ۲ — Retrait , Withdrawl

دانستند از **سهیم بودن درحیات عامه** . ازاین نظر است که تابعیت درراًس خوبی‌های انسانی قرار میگیرد . و این فرضیهٔ مقدماتی جوهر اصلی اخلاقیات (اتیکس) و سیاست (پلیتیك) دولت سیته بوده است . بدیهی است که با قبول این فرضیه ، عنصر اعتراض (پروتست) درحقیقت انکار اخلاق ورد سیاست ورد جامعه و کشور معنی میدهد . ولی از طرف دیگر لازم است درمیان مردم یونان اشخاصی را درنظر بگیریم که مصلحت و خوبی خود وزندگی نیك را درآن دیده بودند که در خارج دولت سیته یعنی خارج از محیط اجتماعی سیته زندگی کنند یعنی واو آنکه جسماً در درون کشور سیته زندگی میکردند روحاً جزئی وعضوی ازآن نبوده اند . البته این طبقه ازلحاظ معتقدات فکری یك سلسله مقیاسات برای خویش وبمصلحت خود ایجاد کرده بودند که کاملا متضاد باعقاید افلاطون وارسطو بود . بعقیدهٔ ایشان مرد حکیم وخردمند کسی بوده است که تا بتواند درسیاست دخالت نکند ووزروو بال ناشی از آنرا بگردن نگیرد و مسئولیت کارهای اجتماعی ودولتی راقبول ننماید وبه احترامات وشوکت وجلالی که پستهای دولتی وکارهای اجتماعی ایجاد مینمود پشت پازند. این طبقه معتقد بودند که افلاطون و ارسطو درباب تعریف وتشخیص خرد وحکمت وخوبی بخطا رفته‌اند. گفتند خوبی و تشخیص آن امری است شخصی وخصوصی ومربوط به هرشخص ، وخوبی وخیر ، برای شخص قابل درك میباشد . « **خوبی چیزی است که فردآنرا در وجود خود می‌سنجد و برای خود میخواهد** وآنرا بدست میآورد یا از کف میدهد ، مییابد یا مفقود میکند ، اما برای خودش نه برای دیگری . **خوبی چیزی نیست که مربوط بحیات عامه باشد.** استقلال بنفس وعدم احتیاج بغیریابی نیازی (اوتارکی) را که افلاطون وارسطوخاصیت کشورخوب وجامعهٔ خوب دانسته‌اند چرا خاصیت فردخوب وشرط مصلحت فرد نباشد؟ » بنابراین طبق عقیدهٔ ایشان فلسفهٔ خوبی چیزی میشود که نمیتوان آنرا محدود و محصور درون دولت وجامعه نمود **وانفراد و کناره‌گیری از جامعه هم برای فردیك نوع خوبی وخیر وصلاح محسوب میشود.**

این بود نمونهٔ افکاری که درآنزمان رواج داشت وچون این نوع تئوری اخلاقی یعنی **فلسفهٔ عزلت واعتراض** قوت گرفت فلسفهٔ دولت سیته روبضعف گذشت تا آنجاکه ازمیان رفت .

امانظر افلاطون وارسطو درباب اتیکس عزلت وکناره‌گیری قابل ذکر است . دوفیلسوف مزبور از وجود چنین عقایدی درمیان مردم اطلاع داشته ولی چنان مینماید که آنرا جدی نگرفته‌اند . افلاطون در کتاب جمهوری شرحی از یك نوع دولت و کشور نامطلوب ذکر کرده وآنرا « **کشورخوگها** » مینامد (۱) ودرآن سطور چنان بنظر میرسد که بعقاید شکاکین طعنه میزند. وهمچنین درآنجا که ارسطو میگوید: «انسانیکه بتواند بدون دولت وجامعه زندگی کند یا حیوان است یا خدا» . بیان وی طعنه‌آمیز نسبت بهمین طبقه بنظر میرسد . ارسطو میگوید « شخص اخلاق پرستی (موراليستی) که

---

۱ — Etat - Cochon , Pig - state کتاب جمهوری صفحهٔ d ۳۷۲

ایدآل بی‌نیازی فردی را می‌پذیرد دعوی خدائی میکند زیرا آن خداست که بی‌نیازاست ولی چنین مورالیست درمعنی‌میخواهد مانند یك حیوان زندگی کند ».

ارسطو تنها در مقدمهٔ بحث خود درباب دولت ایدآل پیشنهاد مباحثهٔ در سنجش ومقایسهٔ ارزش زندگی زمامدار را بافیلسوف نموده ولی وارد احتیاج ومباحثه نمیشود. فقط‌تأکیدمیکندکه «**حصول‌مسرت درفعالیت‌است وآنکس که هیچ عملی‌انجام نمیدهد نمیتواند خوبی کند**» (۱) نظر ارسطو در بیان مزبور مسلماً به طایفهٔ شکاکین وعقیدهٔ ایشان است . بعقیدهٔ **جاگر** ازمفسرین‌فلسفهٔ‌افلاطون، بعضی‌ازشاگردان افلاطون در خط مشی خود دنبالهٔ بیان زیر منسوب بافلاطون را گرفته اند که گوید : « **ممکن است فیلسوف روزی مجبور شودکه به غار برگردد** » وابن دسته از شاگردان افلاطون برخلاف ارسطو حیات انفرادوتجرد، وایدآل اندیشه وتفکر رابسط داده وتقویت کرده‌اند . آنچه که مسلم میباشد اکادمی افلاطون یك نسل بعد از وی خط سیرخود را تغییر داده ، خط مشی اخیر یعنی تقویت حیات تفکر واندیشه را تعقیب کرده است . اما درکتاب ارسطو چیزی منافی باعقیدهٔ اصلی وی که میگوید « **فعالیت تبعه اساس عمدهٔ خوبی است** » دیده نمیشود و پیداست‌که ارسطو به نظریات و عقاید مخالف قضیهٔ فوق وقعی نگذاشته است .

(ب) دراسباب وعلل‌شکست دولت سیته وفرضیهٔ سیاسی‌آن ومسئلهٔ ارتباط مسائل داخلی کشور با روابط خارجی و در تضاد بین دو اصل استقلال ملی وروابط بین‌المللی

علاوه برفرضیهٔ نظری (تئورتیك ۲) فلسفهٔ افلاطون و ارسطوکه میگوید « تنها دولت و کشور سیته است که واجد بی‌نیازی اخلاقی (اوتارکی اخلاقی) میباشد » فلسفهٔ **اصلاح طلبی و تحول** (رفورمیست۳) آندو فیلسوف شامل یك‌فرضیهٔ عملی میباشدکه حائز اهمیت بسیار است ، اگرچه اوضاع واحوال وشرایط موجود چندان با این فرضیه وفق نداد و ثابت کرد کـه کاملا صادق نیست . این فرضیهٔ عملی عبارت بود از اینکه «بجهت ترقی دولت سیته درحدودیکه این‌شکل حکومت ایجاب میکند این نکته را باید از بدیهیات شمردکه **زمامداران، عمالی هستند آزاد** و انتخاب ایشان با خط مشی خردمندانه ، آنها را قادرکرده است‌که نقائص داخلی کشور را رفع وامور را اصلاح و خطاها را تصحیح‌کنند».

قبول‌کامل این نظریه ازطرف دوفیلسوف مزبور نشان میدهدکه افق سیاسی‌خود را محدودباین اختیار زمامداران می‌پنداشته‌اند ودوفیلسوف مزبورماوراء این فکرتجاوز نکرده . درنتیجهٔ این محدودیت نظر انداز وافق فکرسیاسی خود ، نتوانسته‌اند مسائل خارجی وروابط با بیگانگان را کـه حتی مؤثر درامور اقتصادی داخلهٔ کشورهم بوده است ببینند . اگرچه ارسطو در اینمورد بافلاطون انتقاد میکند ولی خود ارسطو هم

۱ـ کتاب سیاست ۳ ، ۷ ـ a ۱۳۲۵ صفحهٔ ۱۶ ببعد ۲ ـ Theoretique ۳ ـ Reformiste

در این باب چیزی نگفته واگر افلاطون جای ارسطو بود و بدربار مقدونی نزدیک بود حتماً باآن وسعت فکر و نظری که داشت حقایق و واقعیات عصر وسیر زمان واهمیت عملیات اسکندررا درك میکرد . ارسطو درفلسفهٔ خود اینطور فکر کرده است که چون خانواده وقریه واحد های بی نیاز نیستند لذا برای رفع احتیاجات وادامهٔ حیات خود باید منحل دریك واحد مرکزی موسوم بدولت سیته شوند ولی نتوانسته است این فکررا بسط دهد ودرك کند که بهمین دلیل واحد های دولت سیته نیزممکن است روزی نیازمندشوند وخاصیت بی نیازی اقتصادی (اوتارکی) نسبی خودرا ازدست بدهند و مجبور شوند که منحل دریك واحد سیاسی بزرگتر شوند که کمتر ازدولت سیته نیازمند باشد .

چنانچه این واقعهٔ تاریخی هم بالاخره درحیات خود ارسطو واقعیت پیدا کرد ودولت سیته هم مجذوب ومنحل درامپراطوری بزرگ اسکندر کبیر گردید. معلوم است که وقوع این واقعه وراء قدرت تصورسیاسی ارسطو بوده . درعمل معلوم شد که سرنوشت دولت سیته تنها بخرد وحکمتی که اموردا خلی آتن بر آن استوار باشد بستگی نداشته بلکه بروابط خارجی آتن هم مانند روابط بین آتن وسایر شهرهای یونان ازطرف خاور به آسیا واز طرف باختر بکارتاژ وروم نیز بستگی داشته است و این عوامل مهم را ارسطو بحساب نیاورده. امادرعمل ثابت شد که فرضیهٔ وی که دولت سیته مختاراست بدون رعایت حدود ومرزها وروابط خارجی روش زندگی خودرا انتخاب نماید خطا بوده است .

بعقیدهٔ **فرگوسن**(۱) دولت‌های سیتهٔ یونانی ازآغازتاریخ خود تاانجام آن بااین معما واشکال سیاسی مواجه بوده و هیچگاه نتوانسته اند آنرا رفع نمایند . بایمعنی که دولت های سیته هیچگاه نتوانسته اند خواه در اقتصاد یا درسیاست، با اتخاذ خط مشی کناره گیری وعدم ارتباط باجهان، بی نیاز وعاری ازاحتیاج زندگی کنند . ودرواقع هم نتوانسته‌اند درکناره گیری وعدم ارتباط باملل دیگر بسر برند زیرا کناره گیری لطمهٔ شدید به فرهنگ وتمدن آنها وارد میساخت وباعث عقم ورکود وعدم ترقی آن کولتور وتمدنی میشد که ارسطو بدان بالیده وآنراتاج افتخار وعظمت یونان خوانده است .

ازطرف دیگرچنانچه کناره گیری راترك میگفتند لزوم سیاسی آنهارامجبورمیکرد که درصدد اتحاد باسایردولتهای سیتهٔ یونانی برآیند واین اتحاد بدون تضعیف استقلال افراد واتباع سیته ومحدودیت آزادی ایشان امکان پذیر نبود پس همیشه بااین معمای لاینحل سیاسی مواجه بوده‌اند .

درك ماهیت این معمابرای خوانندهٔ این زمان سهل است زیرا **عموم کشورهای جهان امروز بدون استثنا بهمین دردمبتلا وباین معمای سیاسی گرفتار آمده اند** واحد های اجتماعی امروز که اصول ناسیونالیسم را اختیار کرده نام خود را ملت های مستقل گذاشته‌اند بهیچوجه ازجهات اقتصادی وهم سیاسی بی نیاز نیستند . ازطرفی نه قادر بکناره گیری ازملل دیگرو کشیدن حصار بدور کشور خود وقطع رابطه باخارج هستند ونه آنکه میتوانند ازاستقلال خود صرف نظر کنند یااستقلال خودرا محدودتر نموده کف

۱ – W . S . Ferguson درکتاب **Hellenistic Athens** چاپ ۱۹۱۱

نفس نمایند و برای تشکیل یك واحد سیاسی که بیشتر قابل زیست باشد و بیشتر بی‌نیاز گردد خودرا دریك کشور بزرگتر منحل کنند ، یا باچند کشور دیگر متحد شده تشکیل یك واحد سیاسی بزرگتر دهند .

نظایر تمام افسانه های جدید این عصررا ازقبیل **سوورنته** یااستقلال کامل ملی که توأم باروابط خارجی وانتظامات بین‌المللی یاحقوق بین‌المللی است (درحالیکه‌دوعنصر استقلال وحقوق بین‌الملل بایکدیگر تضاد مسلم وآشکاردارند) میتوانیم درتاریخ اتحاد های بین شهرهای مستقل یونان پیدا کنیم .

دراواسط قرن چهارم ق.م این‌فدراسیونها شکل‌متداول حکومت درجهان یونانی بوده‌اند معهذا نتوانستند تشکیل دولتهای ثابت وپایدار دهند. حتی دراواخردورهٔ دولت سیته یعنی هنگام تشکیل جامعهٔ **پان هلنیك** (۱) بوسیلهٔ فیلیپ پدر اسکندر درشهر **کورینت** (۲) بسال ۳۳۸ ق.م. اگرشهرهای یونان یعنی دولتهای سیتهٔ یونانی قادربودند که بایکدیگر بسازندوهمکاری نمایند می‌توانستند ازنفوذ مقدونیه جلوگیری کنند، وحتی میتوانستندخط مشی وعملیات دولت‌مقدونی‌را کنترل نمایندولی‌خاصیت **پارتیکیولاریسم**(۳) یعنی‌علاقهٔ شدیدهرشهر بحفظ حالت خصوصی واستقلال سیاسی وآزادی‌فردی ونگاهداری رسوم وقوانین ورژیم خود که ازخواص ذاتی دولت سیته بود مانع استفاده ازاین فرصت وجلوگیری ازنفوذ مقدونیه شده وبالنتیجه منجر بانقراض‌دولت‌سیته وپایان فلسفهٔ آن گردید.



ایسوکرات

معلوم نیست که اگرفیلیپ واسکندربوجود نیآمدند و اختیار شهرهای یونانی به خودشان واگذار میشد آیا واقعاً حکومت شهرها موفق بتشکیل یك حکومت فدرال مؤثر میشدند یا نه ؟ دراین نکته شك‌است واختلاف .

پارتیکیولاریسم یونان وخطرات متصور آن نسبت بحیات‌سیاسی یونان‌درزمان‌فیلیپ‌تازگی نداشته وحتی درزمان افلاطون نیزموردبحث بوده است . بخصوص ناطقین ازاوایل‌قرن چهارم‌مکرر مردم یونان رادعوت باتحاد برضد ملل خاور و باخترمینمودند که‌یونانیان آنهارا بربریان‌مینامیدند **گورگیاس ازاهل لئون تینی** (٤) آنراموضوع نطق مفصل خود در بازیهای اولمپیك قرار داده و چندی بعد در سال ۳۸۸ ق . م . **لیزیاس** (٥) آنرا موضوع خطابهٔ خویش قرار داد .

ایسوکرات (٦) مردم‌رادعوت به وحدت وایجاد اتحادیه یافدراسیون کشورهای

---

۱ – panhellenie یعنی خواهان تمدن یونانی ۲– Corinth ۳– Particularisme
٤ – Gorgias ازاهل Leontini ٥ – Lysias ٦ – Isocrates (٤۳٦ – ۳۳۸ ق.م.) ناطق وفیلسوف آتنی مؤسس‌ورئیس‌مکتب ایسوکرات درآتن (۳۹۲) Ephorus و Theopompus ازاهل Chios و Isacus و Lycurgus و Hyperides ازشاگردان مکتب وی بوده‌اند .

یونانی مینمود . فیلیپ مقدونی را مرد سرنوشت خوانده وپیش‌بینی میکرد که فیلیپ این وحدت راصورت عمل‌خواهد داد وخود درحیات خویش وقوع این‌پیش‌بینی‌را درك نمود.

معهذا پیمان **آنتالسیداس** (۱) دولت ایران‌را نسبت بجهان یونانی در مسائل مربوط بجنگ وصلح بمنزلهٔ قیم ومختار قرارداد ودرواقع کشور یونان را کشوری نیمه مستقل تابع امپراطوری ایران نمود و تسلط ایران بریونان دوام یافت تا هنگامیکه بوسیلهٔ تشکیل **جامعهٔ کورینت**، یونان بدست فیلیپ افتاد. دوقرن پس‌ازاین‌تاریخ کشور یونان مسخر قدرت روم گردید .

بامروربه این وقایع تاریخی معلوم میشود که دولت سیته ازاوایل قرن چهارم در سیاست‌خارجی شکست خورده و نتوانسته است آنراااداره نماید تاآنجاکه منجر بانقراض خود دولت سیته گشته . بعبارت دیگر ریشهٔ انقراض دولت سیته را باید درضعف آندولت نسبت باداره‌ٔ روابط خارجی جستجو کرد . حتی‌اگر کنفدراسیون اولی موفق به‌برقراری روابط پایداربین شهرهای یونان میگشت بازیونان مواجه‌بود باحل مشکل‌وجود نیروهای بزرگ سیاسی خارجی که یونان رادرخاور وشمال باختر محصور داشته و درمعرض تهدید قرارداده بودند و کشورهای سیته بطریق اولی ازحل این مشکل‌عاجزماندند .

نکتهٔ دیگر آنکه عدم موفقیت شهرها درپایدارنمودن روابط بایکدیگررا نمی‌توان تنهاعدم موفقیت دریك شعبه از امور ادارهٔ حکومت یونان دانست بلکه این عدم موفقیت درتضعیف سایرشئون کشور نیزمؤثرواقع شد زیرا مسائل‌خارجی وداخلی دردولتهای‌سیته هیچگاه از یکدیگر قابل تفکیك نبودند منافع طبقاتی که در سیاست داخلی رژیم های الیگارشیك‌یادموکراتیك وجود داشت‌تقریباً درشهرهای یونانی مشابه بود وغالباًموارد اختلاف ومشاجره راتشکیل‌میداد . مثلا دریك شهررژیم الیگارشی‌ودرشهردیگرحکومت دموکراسی غلبه داشت ودرروابط اقتصادی و سیاسی بین دوشهر دوطبقهٔ متضاد باید با یکدیگربحل وفصل‌روابط پردازند واین‌نکته خالی ازاشکال‌نبود . مثلامقدونی که‌بعنوان ایجاد روابط ثابت بین شهرهامداخله نمود درتحت نفوذ طبقهٔ ثروتمند قرارداشت واین خود دلیل مهمی‌است‌که معلوم میکند چراطبقهٔ ثروتمند یونان نسبت‌بصعودفیلیپ‌وازدیاد قدرت وی روی خوش نشان داده وغالباً ابرازفروتنی وخوش خدمتی‌میکردند ودرمقابل طبقات دموکراتیك منفعت خود را در **پاتریوتیسم** (۲) محلی تشخیص داده وآن را تقویت مینمودند .

عدم قابلیت تفکیك مسائل داخلی ازخارجی را دریونان میتوان عیان در پیمانهای اسکندر باشهرهای جامعهٔ کورینت مشاهده کرد . طبق این پیمانها علاوه برتفویض حق کنترل امور خارجی ، بمقدونیه وبجامعهٔ موسوم به **لیك**(۳) اختیار داده شده بود که در شهرهای جامعه‌ازهر نوع نهضت که برای‌الغای‌قروض‌یاتجدید تقسیم‌اراضی یاتوقیف‌اموال

۱ـ **Antalcidas** فرمانده نیروی دریائی و دیپلمات اسپارتی در قرن چهارم ق . م . که در ۳۸۸ باایران برضدآتن پیمان بست. فرمانده عملیات جنگی‌دریائی‌اسپارت نزدیك‌هلسپونت(داردانل) که پیمان صلح موسوم به‌انتالسیداس رابه‌آتن تحمیل کرد و باارتاکزرسس روابط دوستانه‌راتاهنگام شکست اسپارت حفظ نمود .

۲ - **Patriotisme** یعنی میهن‌پرستی ۳ - **Ligue , League**

یا آزاد کردن بردگان بوجود آید جلوگیری شود (۱) و بدینطریق همان اختلاف قدیم بین فقر و ثروت که افلاطون و ارسطو آنرا اصل وجوهر اختلافات بین الیگارشی ودموکراسی دانسته اند تازمان اسکندرنیز ادامه یافته وبامرور زمان تقلیل نیافت، و مداخلهٔ خارجی (یعنی مداخلهٔ مقدونیه که نسبت بشهرهای دیگر یونان خارجی حساب میشد) این اختلاف راشدید تر وواضح ترنمود یعنی دوطبقهٔ فقیروغنی رابیش از پیش ازیکدیگر جدا ساخته خط فاصل ایشان رابیشترمشخص نمود.

بعقیدهٔ مفسرین فلسفهٔ سیاسی یونان، حقیقت این است که دولتهای سیته قادر بحل مسائل اجتماعی وسیاسی جهان یونانی نبوده‌اند وخطاست که تصور کنیم بوسیلهٔ کنفدراسیون یاتشکیل سلطنت هائی که بعدازفتوحات اسکندر بوجود آمد حل این مسائل امکان پذیر بوده. بعداً بثبوت رسید که سیاست دولتهای سیته قادر بکشف این مسائل نیز نشده. صعود مقدونی دوحقیقت تلخ را بر یونانیان آشکار کرد که افلاطون و ارسطو آنرا پیش بینی نکرده بودند.

(اول) آنکه دولت سیته حتی برای حکومت برجهان یونانی هم خیلی ازحیث تعداد جمعیت قلیل وازحیث تشکیلات ودستگاه حکومت کوچك ومحدود بوده ونیز بواسطهٔ خاصیت جاه طلبی وستیزه جوئی که هردولت داشت ازعهدهٔ انجام این مهم برنمیآمد وتکمیل آن باحفظ همان سیستم هم نمیتوانست حکومت یونان را بااوضاع اقتصادی جهان معاصرش وفق دهد.

(دوم) آنکه بواسطهٔ وجود وازدیاد روابط اقتصادی وفرهنگی که سالیان دراز بین شهرهای یونانی وکشورهای غرب آسیا برقرار بوده تفوق مفروض سیاسی یونانیان نسبت باقوام بربردرسواحل شرقی مدیترانه قابل دوام نبود لذا اسکندر باکمال بی پروائی وبرخلاف سنت وسابقه مشی، قدیم یونانی راتغییرداده اقدام باختلاط رعایای یونانی بامردم شرقی نمود یعنی اقدامی بعمل آورد که کاملا منافی باتعلیمات سیاسی معلمش ارسطو به وی بود. اسکندر باتعقیب این خط مشی درواقع حقیقتی را پذیرفت که معلم وی ارسطو باهمیت آن پی نبرده وازآن آگاه نبود واقدام اسکندرمانند آن است که قلم بطلانی برفرضیات وتئوریهای سیاسی معلم خود کشیده باشد.

(ج) هزات واغراض

بطوریکه مشهوداست وقبلاهم اشاره کردیم درزمان ارسطو وافلاطون یك نوع فلسفهٔ سیاسی دریونان ظهور کرده ونشر یافت که بمراتب بیش ازفلسفه های دو فیلسوف مزبور نسبت بمعتقدات بومی دولت سیته منقدوخرده گیر بود وبیشتر ازفلسفه‌های دوفیلسوف مزبور جنبهٔ منفی ورادیکالیسم داشت ولی نباید پنداشت که ظهوراین فلسفهٔ افراطی نسبت بمعتقدات زمان برحسب تصادف یااتفاق بوده بلکه معلول عللی است که پاره‌ئی ازآن ذکرشد ودراین مبحث بیشتر توضیح داده خواهد شد.

دردورهٔ هلنیستیك (یعنی دورهٔ تسلط مقدونی) نیزظاهردولتهای سیته تاچندی باقی

---

۱ ـ رجوع شود بکتاب تمدن یونانی **Hellenistic Civilization** بقلم **W. W. Tann** چاپ ۱۹۲۷ صفحهٔ ۱۰٤

بود و در اکثر شهر های یونان تا مدتی مدید همان تشکیلات قدیم امور محلی را طبق معمول دولتهای سابق سیته اداره میکردند ولی براشخاص هوشمند امر مشتبه نبود و می‌دانستند که این ادارات وتشکیلات آن مفاهیم ومعانی سابق وآن اهمیت ادوار پیشین‌را ندارد . چشم مردم گشوده شد واز اشتباه بیرون آمده دانستند که اهمیت حکومت سیته در معنی بآن درجه که سابق می‌پنداشتند نیست. فهمیدند که اکثر مظاهر زندگی شهر در ید قدرت آن حکومت ها نبوده و خردمند ترین زمامداران نمیتوانند در این صحنه امید به‌موفقیتی قابل‌توجه داشته باشند. نتیجهٔ این بیداری مردم ظهور یك نوع **روحیهٔ شکست بود ـ شکست عقیده وشکست فلسفهٔ گذشته** وظهور یك حالت انتباه درمردم وایجاد روحیهٔ تمایل بعزلت و کناره گیری از کارهای اجتماع (که درعرف سیاسی حکومت سیتهٔ سابق کفر شمرده میشد) ومیل بایجاد یك حیات فردی وزندگی خصوصی که امیال عمومی یا درآن سهمی قلیل داشت ویا اصلا سهمی نداشت؛ بلکه بین ایندو نوع میل تضادوجود داشت زیرا کسیکه بفکر انزوا افتد وعلاقه ووقت خود را مصروف حیات شخصی خود نماید غالباً تکالیف عمومی مانعی برسرراه وی بنظرمیرسد وازطرف دیگر انجام تکالیف عمومی مانع انجام اعمال خصوصی و رعایت امیال شخصی میگردد . در این زمان اشخـاصی که سابقهٔ کارهای دولتی یا اجتماعی داشتند چندان مانند سابق مورد توجه نبودند بلکه سابقهٔ خدمت دولت یا با خونسردی تلقی شده ویا یك نوع بدبختی شمرده میشد چنانچه درهمین دوره‌وزمان معاصر خودمان می‌بینیم که‌در بعضی کشورهائی که‌صاحب‌دموکراسی‌خام‌وظاهری وتقلیدی هستند وهنوز استعداد لازم برای قبول دموکراسی‌را پیدا نکرده‌اند و دستگاه اصلی و واقعی آنها را یك رژیم الیگارشی بوروکراسی تشکیل میدهـد استخدام دولت درنظر غیرمستخدمین وحتی درنظر بسیاری ازمستخدمین دولت یکنوع بدبختی شمرده شده وعنوان مستخدم دولت تالی صفت بدبخت است . البته دراینجا مقصود مستخدم متوسط ـ الحال دولت است که درعرف مستخدمین دولت شخصی بی دست وپا وبیعرضه باشد یعنی عایداتش منحصر بحقوق دولتی باشد ونتواند ازطریق اخاذی و رشوه و تقلب گلیم خود را از آب بکشد وگرنه غالب مستخدمین عالیرتبهٔ دولت در چنان کشورهـائی که دارای خواص مذکور یعنی دموکراسی خام ودروغی هستند وضعشان غیراز آن است که ذکر شد . درهرحال چنین عکس‌العملی که بدان اشاره شد در هنگام غروب آفتاب عمر دولت سیته دریونان بظهور رسید .

مظهر عمدهٔ این نوع عقیده و فلسفهٔ منفی جدید سه دسته بودند بشرح زیر:

(اول) اپیکوریانها (۱) یا تابعین اپیکور فیلسوف .

(دوم) شکاکین وکلبیون (سینیك ها و سپتیك ها ۲) .

(سوم) اشخاص محروم و فقیر وناراضی که همیشه اکثریت با ایشان بود و چون موقعی یافتند که بتوانند ابرازدرد نمایند وصدای خود را بلند کنند بهرفلسفهٔ منفی میگروند . ایندسته نیزبفلسفهٔ منفی زمان اقبال کرده دولت سیته را جـداً مردود شمردند بدیهی است که عدم رضایت این دستجات تنها منحصر بکناره گیری نبود بلکه **با پروتست**

Cynics , Skeptics ـ ۲ Epicureans ـ ۱

و اعتراض هم توأم گردید وبخصوص نقاط ضعف نظم اجتماعی موجود زمان درمعرض اعتراض وحملهٔ این گروه واقع شد . این فلسفهٔ اعتراض چون نمیتوانست آنا علاجی برای درد های موجود اجتماعی پیشنهاد کند یعنی چون نمیتوانست یك ایدآل شایسته ومثبت از خود ایجاد نموده جانشین ایدآلهای سابق قراردهد ناچار باظهارات عجیب و غریب و بوالهوسانه (فانتزی) واحیاناً به بیانات خارج ازنزاکت متوسل گردید . مکتب شکاکین نمونه ئی ازاین نوع روحیه میباشد که درآنزمان بظهوررسید .

اما این مکتب ازچند حیث حائز اهمیت تاریخی است: (اول) آنکه شکاکین از لحاظ فلسفه و فکر، خط سیر افلاطون و ارسطو را تعقیب نکرده خود ابتکار فکربخرج داده خط سیرنوین درپیش گرفتند . (دوم) آنکه خط مشی فکر آنها در ادوار بعد ازایشان مورد استفادهٔ فلاسفه ومتفکرین واقعشده حائزاهمیت گردید . معهذا چون ازبعضی جهات فلسفهٔ ایشان خام و ناتمام مانده است نتوانست بسطح کمال فلسفهٔ تئوریستهای بزرگ دولت سیته مانند افلاطون وارسطوبرسد . هیچ یك ازپیشوایان این‌مکتب، نبوغ افلاطون یا آزمودگی و تبحرارسطو را در تاریخ و فن حکومت دولتهای سیته نداشتند . اهمیت ایشان درهمان اهداء نظریاتی تازه ومختلف است بعالم فلسفهٔ سیاسی و نیزاهمیت آنها دراین است که نسبت بآنچه که اصول مسلم اولیه شمرده میشد ابرازشك نموده یاآنرارد کرده اند و بدینطریق راهی برای تجدید تعریف و تشریح اصول اولیه بطوریکه با اوضاع زمان واوضاع آینده وفق دهد بازنمودند وثابت کردند که **نمیتوان آنچه راکه افلاطون و ارسطو اصول مسلم پنداشته‌اند وحی منزل دانست .**

شکست دولت سیته را برای طبقاتی که این شکست در وضعیت اجتماعی آنها تأثیر نمود مطابق معمول باید یك بدبختی بزرك اخلاقی شمردو نمی‌توان آنراسقوط یك حکومت دانست وباسقوط یك حکومت مورد مقایسه قرارداد .

تأثیر این شکست بیش‌ازتأثیرسقوط یك حکومت بود . دراین سقوط درحقیقت تمام رشته های عقاید اساسی وسلسلهٔ معتقدات اصلی که جامعهٔ یونانی برآن استواربود درهم شکست وبنای عقاید یونانی فروریخت **زیرا یك ایدآل بسیارمهم مبنی براینکه فرد وقف برجامعه است متزلزل شد** وتوجه فرد به خودش معطوف گردیده عدم اعتنای به جامعه ، جای ایدآل بزرگ فوق راگرفت . این خود تحولی بسیارمهم بود که درتمام شئون فردی واجتماعی یونان مؤثرافتاد .

این اولین مرتبه بود درتاریخ یونان که‌ایدآل«اتیکس‌شخصی» (اخلاقیات شخصی ورفتارشخصی۱) وهمچنین‌اصل«**مسرت‌فردی‌ولذت‌خصوصی**»(۲) درآن کشورظهور نموده وقوت یافت .ظهور این ایدآل بمنزلهٔ ردکلیهٔ عقاید سابق ورد فلسفهٔ دورهٔ گذشته بود واین‌واقعه ازخواص مخصوص **دورهٔ هلنیستیك** است .

درنزد افلاطون وارسطو ودرزمان ایشان معتقداتی که تابعیت دولت وکشوربرای فردایجاد مینمود اساساً موجب ارضاء نفس واقناع فرد بنظرمیرسیدامادرنظرعدهٔ معدودی ازمعاصرین ایشان این عقیده خطا شمرده میشد . بعداز ایشان تعداد تابعین نظر دوم رو

---

۱ - Caractère personnel ۲ - Private Happiness, Bonheur privé

بازدیاد گذاشت تا دورهٔ هلنیستیک که عقیدهٔ ثانی قوت گرفت و طرفداران زیاد پیدا کرد وهمین نکته یکی ازاسباب ترك فلسفهٔ افلاطون وارسطو تادوقرن بعد گردید .

اگرچه تابعین **فلسفهٔ نوین عزلت واعتراض** مدعی بودند که عقاید خودرا مستقیماً ازعقاید سقراط گرفته اند ومبدأ آنرا فلسفهٔ سقراط میداستنند ولی حقیقت امراین است که سقراط پس ازمرگش درجهان فلسفهٔ یونانی صورت یك افسانه ویك قهرمان فلسفه ویك مرد حکیم ایدآل را پیدا کرده و بعد ها مکتب های مختلف وحتی متضاد نسبت بعقاید یکدیگر، فلسفهٔ خودرا بسقراط نسبت دادند تا آنرا مهم جلوه دهند ویك یاچنداز گفته های منقول ازسقراط راگرفته بسط دادند .

شیوع فلسفهٔ جدید شکاکین رامیتوان تجدید حیات همان مبحث مشکل قدیمی نیز تعبیر کرد که بالباس تازه واصطلاحاتی نوین باردیگرقدم بعرصهٔ افکار گذاشت وآن مشکل قدیم عبارت بود ازجنگ **بین مفهوم طبیعت بامقررات وقوانین عادت و کنوانسیون** وچون آن مشکل درزمان افلاطون وارسطو حل نشد مجدداً بصورت دیگری قدم بعرصهٔ وجود گذاشت . وهرچه که بیشترشك حاصل شدکه آیادولت سیته واقعاًقادراست که شرایط حیات متمدن راایجاد نماید، تجدیدآزمایش مشکل سابق (یعنی این که معلوم کنیم عوامل اساسی وپایدارطبیعت آدمی چیست تا بروفق آن، تئوری حیات خوب راکشف وفرموله نمائیم) بیشترلازم آمد :

پس برای حل این معضل دوشکل فلسفهٔ سیاسی عمده بوجودآمد یکی **مکتب اپیکور** ودیگر **مکتب شکاکین** . اگرچه اختلاف بین این دومکتب ازلحاظ نفی عقاید سابق واز لحاظ جنبهٔ منفی فرضیهٔ سیاسیشان چندان مهم نیست ولی بجهاتی شایسته است که جداگانه بتوضیح فلسفهٔ ایشان بپردازیم .

اختلاف درتقسیم ادوار فلسفهٔ سیاسی درمدت بین زمان ارسطو وسیسرو

بعضی ازفلاسفهٔ سیاسی معاصر ومفسرین تاریخ فلسفهٔ سیاسی سیسرو تحول فلسفهٔ سیاسی قدیم راتقسیم میکنند بدو دورهٔ **(اول) دورهٔ فلسفهٔ یونان** یافلسفهٔ دولت سیته که آن نیز بدوعهد تقسیم میشود (۱) عهد یونان اقدم (۲) عهد یونان قدیم .

(دوم) دورهٔ مابین ارسطو وسیسرو یعنی ازمرگ ارسطو بسال ۳۲۲ تادورهٔ سیسرو (مرگ سیسرو در ۴۲ ق‌م) که تقریباً دوقرن ونیم میشود وایندسته مرگ ارسطو را خاتمهٔ دورهٔ فلسفهٔ سیاسی یونان قدیم وآغاز دورهٔ بین ارسطو و سیسرو میشمارند . اگر ازاین نوع تقسیم زمان تبعیت کنیم باید گفت که در این دوقرن ونیم دونوع مهم واصلی ازفلسفهٔ سیاسی بوجودآمده : **(۱)** سه نوع فلسفهٔ مهم دریونان وجهان اطراف آن که درتحت تأثیر تمدن یونان قرار داشتند بخصوص دررم که وارث تمدن یونان گردید رواج یافت یکی **فلسفهٔ اپیکور، دیگر فلسفهٔ شکاکین** وسوم فلسفهٔ **رواقیون** (استائیکها۱) **(۲) فلسفهٔ سیاسی رم** که درائرصعود وقدرت رم بوجودآمد ونتیجهٔ تجارب سیاسی وسیستم قضائی وحقوقی (لگال) رم میباشد .

---

۱ - Stoics

دستهٔ دیگر ازفلاسفهٔ سیاسی معاصر دوفلسفهٔ اپیکور وشکاکین رادنبالهٔ عهد فلسفهٔ سیاسی یونان قدیم شمرده وفلسفهٔ رواقیون راآغازدورهٔ بعدازیونان یعنی دورهٔ بین‌قدرت یونان وقدرت رم میدانند. چون مادراین مجموعه سیرتاریخ فلسفهٔ سیاسی‌را به‌چهار عهد بزرگ بشرح زیر تقسیم کرده ایم : **(اول)** عهد فرضیهٔ دولت سیته **(دوم)** عهد فرضیهٔ جامعهٔ جهانی **(سوم)** عهد فرضیهٔ دولت‌های ملی **(چهارم)** عهدرجعت به‌انترناسیونالیسم. وفلسفهٔ رواقیون درواقع مبدأ ظهورعقیدهٔ بجامعه جهانی وعهد فلسفهٔ جامعهٔ جهانی‌ونمو فرضیهٔ حقوق طبیعت میباشد لذاتحلیل فلسفهٔ اپیکوروفلسفهٔ شکاکین‌را درپایان همین فصل قرارداده وبحث درفلسفهٔ رواقیون رادرآغاز کتاب دوم قراردادیم .

(د) درفلسفهٔ اپیکور یا اپیکوریانیسم (ابیقوریون)

اپیکور (۱) مؤسس مکتب اپیکوریانیسم(۲) ازاهل آتن درسال۳۰۶ق.م مدرسهٔ خودرا درآتن افتتاح نمودکه تاچندین قرن بعد باقی ماند ویکی ازچهار مکتب بزرگ یونانی شمرده میشود : این مکتب بوسیلهٔ **اریستی‌بوس** (۳) باسقراط مربوط میشود . بعداز اپیکور **لوکرسیوس** (۵) جانشین وی گردید .

خلاصهٔ عقاید سیاسی وفلسفهٔ اپیکور :

اپیکوررا طبق اصطلاحات جدید فلسفهٔ سیاسی باید **(اولا) ماتریالیست** یعنی(٤) معتقد باصول مادی **(ثانیاً) اوولوسیونیست**(۵) یعنی معتقد باصول تکامل **(ثالثاً) فیلانتروپیست** (٦) یعنی‌انسان دوست وخوش‌بین بنوع بشر**(رابعاً) آتئیست**(٤) یعنی ملحد ومنکر وجود خداوند دانست . فلسفه واصول عقاید سیاسی وی‌رامیتوان درسطور زیرخلاصه نمود :

(۱) جامعه وحیات اجتماعی : حیات اجتماعی کلا برپایهٔ منافع فردی گذاشته شده . اگرماعضوجامعه شده‌ایم برای‌آنست که پنداشته‌ایم درعضویت جامعه بیشترتحصیل فایدهٔ شخصی میکنیم وجامعه ودولت، مارا بهترازخطردشمن حفظ میکنند ، واگرروزی

---

۱ ـ **Epicurus** اپیکور (۳٤۲ـ۲۷۰ ق م) فیلسوف یونانی متولد **Samos** فرضیهٔ اتم مربوط بمکتب دموکریتوس را نیز پذیرفت ۲ ـ **Epicurianisme** ۳ ـ **Aristippus** (٤۳۵ ـ ۳۵٦ ق م) فیلسوف یونانی اصل وی از **Cyrene** شاگرد سقراط مؤسس مکتب سیرنائیك **Cyrenaic** معتقد باینکه لذت هدف عمدهٔ زندگی است و هدف اقرب و انسب و ارجح است. ۴ ـ **Lucretius** (۹٦ـ۵۵ ق م) شاعر و فیلسوف رومی شاگرد اپیکور که دراثر غشوهٔ جنونی که درنتیجهٔ نوشیدن شربت عشق(یك نوع دواشبیه مهرگیاه بنام شربت عشق که معمول‌زمان بود) بدست‌عیالش بروی عارض‌شد خودکشی کرد . کتابی بزرك درشش جلدبنام**De Rerum Natura** شامل اشعاری مربوط به فلسفه وفیزیك وروانشناشی‌واخلاق به‌تبعیت ازآئین‌اپیکور بنظم درآورده وازاو باقی مانده‌است .

۴ ـ **Matérialiste** ۵ ـ **Evolutioniste** ٦ ـ **Philanthrope** ۴ ـ **Athéiste**

فرا رسد که جامعه و دولت این دو منظور را تأمین نکنند بهتر که نباشند.

(۲) تعریف عدالت ـ و تعریف خوبی و بدی : پس عدالت و حقوق اجتماعی و قانون از باب موهومات بوده و وجود خارجی ندارند، **و خوب و بد اموری است قراردادی و اصطلاحی.** آنچه را که مردم باهم موافقت کنند که آنرا خوب بشناسند خوب است وبالعکس آنچه را که بدبشمارند بد است.



ایپکور

(۳) تعریف قانون : قانون مقرراتی است که جامعه آنرا پذیرفته و اعضاء جامعه میل دارند طبق آن زندگی کنند. پس باتصمیم اعضاء جامعه وتشخیص ایشان باینکه قانونی بحال افراد مفید نیست آن قانون قابل لغو و تغییر و تجدید است. بی‌عدالتی فی‌حدذاته بد نیست. ما عدالت را گزیده‌ایم چون بما کمك میکند و برای ما مفید است. پس **هنگامیکه اطاعت قانون، دیگر بما کمك نکردمیتوانیم آنرا بشکنیم بشرط آنکه از مجازات آن فرار کنیم** (شبیه عقیدهٔ سوفسطائیان قبل از افلاطون ومشابه عقیده و مسلك سندیکالیسم جدید موضوعهٔ ژرژسورل فیلسوف دورهٔ معاصر)

(۴) تقوی: تقوی در تأمین لذت و مسرت است تقوی آنطور که سقراط و افلاطون گفته‌اند در علم نیست بلکه درحصول لذت و تأمین مسرت است (ایپکور طرفدار میانه روی و اعتدال و آرامش ورقابت بوده و باشهوت و زیاده روی و افراط درهرچیز مخالف است)

(۵) روابط افراد آدمی بایکدیگر : افراد نوع بشر بایکدیگر برادرند و ملتی مزیت نسبت بملت دیگر ندارد (ایپکور طرفدار بهبودی موقعیت زنان و غلامان وحامی تربیت عومی و نهضت انسان دوستی است)

(۶) عزلت و کناره گیری : شرکت درحیات اجتماعی بسعادت فرد کمك نمیکند. مرد حکیم و خردمند باید ازقبول مشاغل عمومی و دولتی و قبول مسئولیت اجتناب کند. راه وروش صحیح عبارت است ازتبعیت از فردیت خالص و حب منافع شخصی و بی‌نیازی فردی. هرفرد باید خود وسیلهٔ لذت خویشتن را فراهم کند نه بوسیلهٔ جامعه.

☆☆☆

مسلك ایپکوریانها را **خودخواهی روشن فکر** مینامند زیرا متضمن نوعی خودخواهی و جلب منافع شخصی است که توأم باانسان دوستی و برادری و بعضی خواص نیك دیگر میباشد.

نتایج فلسفهٔ ایپکور : فلسفهٔ مادی و انسان دوستی ایپکور درقرون بعد درعمل سبب ترقی اجتماعی جامعهٔ **گرکو ـ رومن** (۱) (ترکیب یونان وروم) وموجب بهبودی موقعیت زنان وغلامان و رواج نهضت انسان دوستی و تربیت عمومی گردید.

Greco - Roman — ۱

در تحلیل فلسفهٔ اپیکور

هدف کلی اپیکوریانیسم تعقیب کلیهٔ فلسفهٔ اخلاقی دورهٔ بعداز ارسطو بود که قبلا بدان اشاره شد؛ یعنی میخواست درشاگردان مکتب خود ایجاد یك حالت بی نیازی فردی نماید. وبرای منظورفوق این نکته را بایشان آموخت که **زندگی نیك در کسب لذت وتأمین مسرت است**. امااپیکور این فرضیه را بطریق منفی معنی کرد نه مثبت یعنی مفهوم منفی آنرا پذیرفته ودنبال نمود. وی گفت که مسرت ولذت شامل عناصر زیرمیباشند: **اجتناب ازتمام دردها ونگرانی ها وفرارازآلام واسقام و دوری ازاشتیاق وانتظار**. درمیان کلیهٔ لذات ومسرات، تنها مسرت وخوشی مثبتی راکه اپیکورپذیرفت عبارت بود از**لذت مصاحبت و مؤانست ورفاقت** که آنرا درحوزهٔ شاگردان خود که بایکدیگرهم ذوق بودند صورت تحقق داد وگرنه مابقی عناصر **آئین مسرت اپیکور** عموماً جنبهٔ منفی داشت وگفت: «**ازهرچه که احتمال دردسر ونگرانی دارد پرهیز وازآن بگریز**» البته این دستورکلی شامل فرار ازخدمات اجتماعی ودولتی نیز بوده ومفهوم آن شامل برگزیدن حیات غزلت وانزوا میبود. گفت که «مرد خردمند نباید کاری بکارسیاست داشته باشد مگرآنکه اوضاع واحوال اورا مجبور بورود بسیاست نماید» مبنای فلسفی این دستورعبارت است ازنوعی ماتریالیسم مستقیم که جزئی از فلسفه های اقدم یونان بود ودرعصر اپیکور تادرجه‌ئی احیاشد زیراآنرا موجب تسلیت نفس دانستند. رمزتأثیرتسلیت آمیز این مرام آن بود که اپیکور اشتیاقات و نگرانی های حاصلهٔ از مذهب، وترس ازجزای الهی وکیفر آسمانی وبوالهوسی غیرقابل درك خدایان وارواح راازعوامل مزاحم حیات نیك انسان شمرد که برای فرار ازآنها محتاج به وسائل تسلی بخش وقبول یك مرام تسلیت آمیز بودند. وی گفت که خدایان بطورقطع اعتنائی بانسانها ندارند وهیچ نوع مداخله اعم ازخوب یابد درجریان حیات بشری نمینمایند. این نظریه قسمتی ازتعلیمات جسورانهٔ اپیکوردر آنزمان بوده. امامدرسهٔ وی شامل درسها وبحثهائی بود که نسبت بتمام انواع عملیات وعقایدخرافاتی مانند پیشگوئی وفال بینی وآسترولوژی(۱) وغیب گوئی و امثال آن انتقاد های طعنه آمیز و زننده و نیشدار میکردند و این نوع اوهام وخرافات را باعث شروفساد میدانستند. از لحاظ این عقیده نیزبافلسفهٔ رواقیون که میگفتند «**درعقاید عامه که ظاهراً حقیقت بنظر نمیرسد تنها سایه هائی از حقیقت و اشاراتی از راستی میتوان یافت**» تا درجه‌ئی مشابه وقابل مقایسه است.

اما درباب جهان بزرگ، بعقیدهٔ اپیکور «طبیعت یعنی فیزیك»، و طبیعت عبارت است از اتمهائی که تمام اشیاء ازآن ساخته شده‌اند ولی چون طبیعت را درمورد انسان محدود کنیم عبارت میشود از**جلب نفع ودفع ضرر**. وطبیعت انسان عبارت است ازمیل هرفرد بشر بتحصیل لذت ومسرت فردی. ومابقی مقررات اعمال انسان کلا منوط است بقراردادهای موضوعه یاکنوانسیون ولذا **درنظر مردحکیم کلیهٔ مقررات وقوانین،**

---

۱ - Astrologie پیش گوئی بوسیلهٔ ملاحظهٔ حرکات ستارگان

بی‌معنی ودر حکم اصطلاحات موضوعهٔ بشری است وقابل الغاء وامحاء، باستثنای مواردی که‌معلوم‌شود مقررات کنوانسیونل‌ایجاد مسرت بیشتری برای افرادبشر مینماید وثابت گردد که بدون وجود آن مسرت و لذت کثیری عاید مردم خواهد شد. لهذا **هیچ نوع تقوای اخلاقی اصلی وهیچ نوع معتقدات ذاتی واساسی در جهان وجود ندارد بجز اصل درك لذت و کسب مسرت وبقیهٔ امور همه اعتباری واصطلاحی وقراردادی است»**

اپیکور گوید: (۱) «هرگز عدالت مطلق وجود نداشته وعدالت فقط قراردادی (کنوانسیونی) است که درمصاحبهٔ متقابل درهر سرزمینی ودرهر دوری بطوری برای مقابلهٔ با رنجها وابتلائات وضع شده است.»

استدلال اپیکور در رد معتقدات اصلی وذاتی این است که میگویدمعتقدات اخلاقی وعمل بدانها درامکنهٔ متفاوت فرق میکند وهمین تنوع عقاید دلیل برآنست که هیچ یك اساس صحیحی نداشته با قرارداد وعادت بستگی دارد.

همواره باید دانست که این نوع استدلال در رد معتقداتی درجامعه‌های انسانی که اصلی وذاتی واز مسلمیات شمرده میشده است ابتدا ازطرف بعضی از فلاسفهٔ سوفسطائی اقدم بکار رفته. افلاطون نیز بدان توجه داشته ولی در بحث عدالت در کتاب جمهوری آنرا رد کرده. چندی بعد این استدلال را **کارنیاد** (۲) ازفلاسفهٔ شکاکین برضدروافیون بکاربرد. و نکتهٔ مهم استدلال مزبور این است که «**خیر و خوبی چیزی است که فرد ازآن، حس لذت شخصی نماید ونظام اجتماع و مقررات اجتماعی در صورتی پسندیده وبرحق است که فقط بعنوان ابداعاتی باشد برای تحقیق بزرگترین خیر وخوبی امکان پذیر برای فرد»**

طبق این فرضیه، دولت ها و کشورها تنها بمنظور ایجاد امنیت بوجود آمده اند بخصوص برای تأمین امنیت در برابر غارتگری از طرف مردم سرزمین دیگر. بعقیدهٔ اپیکور: «کلیهٔافرادبشر ذاتاً خودخواه میباشند لهذا خوبی‌وخیر ومصلحت هرفردرا رفتار واعمال‌خودبرسانهٔ دیگران مزاحم میشود پس‌مردم ضمن‌تشکیل‌دولت وجامعه بایکدیگر قرارداد ضمنی منعقد کرده‌اند که مزاحم یکدیگر نباشند وبیکدیگر آزار نرسانند تامبتلا بسختی‌ومشقت نشوند. بدون‌شك بهترین‌زندگی آنست که بتوان نسبت بدیگران بی‌عدالتی معمول‌داشت‌بدون آنکه‌دنبالهٔاین بی‌عدالتی بدیگران‌هما نا ابتلاو گرفتاری‌شخص بی‌عدالت باشد یعنی بدون آنکه انسان‌بی‌عدالتی‌متقابل‌ازدیگران ببیند. وازطرف‌دیگر**بدترین‌زندگیها آن است که انسان‌گرفتار بی عدالتی شود بدون‌آنکه بتواند بی‌عدالتی کند**

---

۱ - رجوع شود بکتاب بندهای طلائی **Golden Maxims** صفحهٔ ۳۳ وکتاب روافیون وایپقوریون تألیف **S. D. Hichs** چاپ ۱۹۱۰ صفحات ۱۷۷ ببعد

۲ - **Carneades** استدلال وبحث کارنیادس را سیسرو در کتاب جمهوری خود در جلد سوم صفحات ۵ تا ۲۰ بتفصیل شرح داده ودرآن تجدید نظر کرده است

وچون اولی محال و دومی غیر قابل تحمل میباشد پس مردم با هم سازش نموده نقشه‌ئی طرح کرده‌اند که طبق آن معتقد شده‌اند حقوق دیگرانرا محترم شمارند تا دیگران نیز متساویاً ومتقابلا حقوق ایشانرا محترم شناسند. بدینطریق **دولت وقانون بعنوان یك کنترات یا قرارداد بوجود آمده است** تامعاشرتها ومعاملات و زندگی مردم را با یکدیگر تسهیل نماید. واگر کسی منکر شود وبگوید چنین قراردادی وجود ندارد پس چنان عدالتی‌هم وجودنداشته وموهوم است (رجوع شودبفرضیهٔ قرارداد اجتماعی روسو با مقایسهٔ ایندونظریه بخوبی آشکار میشود که ریشهٔ فرضیهٔ روسومأخوذ ازعقیدهٔ اپیکور است) وجودقانون وحکومت بخاطر تأمین متقابل‌است واینده عنصر یعنی‌قانون وحکومت تنها بدین سبب مؤثر واقع میشوند که جرائم ومجازاتهای ناشی از اجرای قانون، انجام بی عدالتی را بیهوده وعاری از فایده میسازد. مردخردمند بدین سبب درست رفتارمیکند که می‌بیند نتایج بی‌عدالتی درمقابل بخطر انداختن خود که احتمال کشف بی‌عدالتی و اجرای مجازات در آن میرود ارزشی ندارد. پس **اخلاق یعنی مصلحت، و اخلاق عین مصلحت است**. از این اصل چنین نتیجه میگیریم که **آنچه‌را که مردم حق و عدالت میخوانند با اوضاع و احوال وشرایط محیطی و با زمان و مکان تغییر میکند»**

اپیکور گوید (۱) « ازمواد قانون موضوعه (کنوانسیونل) آنچه را که در آزمایش معلوم شده که بمصلحت آدمی وموافق‌احتیاجات حاصلهٔ ازمعاملات متقابلهٔ افراد بشرمیباشدبالطبع عدل است وهرقانونیکه مناسب مصلحت روابط متقابله ومساوی‌نباشد ازعدالت خارج است. واگر مصلحتی که یك قانون آنرا متضمن است تغییر نماید وتنها برای مدتی معین بافرضیهٔ عدالت وفق دهد تنها برای همان مدت محدود و تا زمانی عدالت شمرده میشود که خود را برای جمله های توخالی که درآن قانون مندرج است زحمت ندهیم ونظری وسیع نسبت بحقایق امر داشته باشیم»

بعقیدهٔ اپیکور شکی نیست که درمواردکلی وعمومی، عدالت غالباً در میان تمام مردم جهان مسائل متشابهی بوده و یکی است زیرا طبیعت‌آدمی در همه جا یکی است. معهذا مسلم‌است که لااقل درموارد استعمال وطرزعمل کم وبیش برطبق انواع زندگیهای مردم فرق میکند وبدین‌طریق **چیزی که درنظر یکدسته از مردم خطاست ممکن است درنظر جمع دیگرصواب باشد.** بهمین دلیل‌قانونی که شاید در ابتدا بمناسبت آنکه روابط انسانیرا تسهیل میکرده است موافق باعدالت بوده ممکن است درصورت تغییر شرایط برخلاف عدل‌گردد. درهرحال **آزمایش قانون وآزمایش مؤسسات سیاسی منحصراً منوط بمصلحت است** و تا هنگامیکه حاجات مربوط به امنیت را رفع وروابط متقابله را سهلتر وبهترنماید بمعنی صحیح‌کلمه عدل است.

بهمین سبب بود که اپیکوریانها درعین حال که چندان اهمیتی باشکال حکومت

---

۱ ـ کتاب پندهای طلائی صفحهٔ ۳۷

نمیدادند حکومت مانرشی را بدلیل اینکه حکومتی است قوی‌تر و بیشتر امنیت را تأمین میکند بسایر حکومت ها مرجح میشمردند . عقیدهٔ اپیکوریانها را از این حیث نیز باید اساساً ناشی ازطبقات مالك ثروت دانست و بمنفعت آن طبقه ؛ زیرا بعقیدهٔ مفسرین فلسفه **«اصرار و تأکید در امنیت از خصائص طبقهٔ مالدار است و امنیت همیشه برای این طبقه بزرگترین خیر وصلاح سیاسی شمرده میشود»**

فلسفهٔ اپیکوریانها متکی است به این فرضیه که **«اصل ومبدأ ونمومؤسسات بشری تنها برپایهٔ اصول مادی میباشد وبس»** . این فرضیه در کتاب پنجم اشعار **لوکرسیوس** که بدان اشاره شدثبت گردیده ولی احتمال قوی آنست که مبتکر این فکرشخص اپیکوربوده . بعقیدهٔ اپیکور تمام اشکال حیات اجتماعی وانواع مؤسسات سیاسی واجتماعی ، کلیهٔ صنایع وعلوم وبالاخره تمام کولتور بشری ناشی از هوش و دماغ انسانی است ولاغیر. اما وجود موجودات حیه بعقیدهٔ وی تنها نتیجهٔ اسباب‌فیزیکی است . اپیکور به فرضیهٔ **انتخاب طبیعی** (۱) که درقرون معاصر بسط داده‌شده است نیز معتقدبوده وآنرا از امپدوکلس (۲) اخذکرده است. امپدوکلس معتقد است که‌انسان از لحاظ غریزهٔ ذاتی اتکاء بجامعه، ندارد (یعنی موجود اجتماعی نیست) و تنها احتیاج به‌مسرت فردی است که اورا تحریك بشرکت درجامعه میکند ، گوید: « انسان درآغاز آواره بوده وحیات انفرادی داشته در غارها میزیسته وبانفراد درمقابل حیوانات وحشی تقلا مینمود .

اولین قدمی که بطرف تمدن وتشکیل اجتماع برداشته نتیجهٔ یك حادثهٔ اتفاقی‌بود وآن مسئلهٔ کشف آتش است . پس ازکشف آتش بتدریج یاد گرفت که چگونه برای خودکلبه هائی بجهة پناهگاه بسازد وبا پوست حیوانات بدن خود را بپوشاند. زبانی که بدان‌تکلم میکند حاصل فریادهائی‌است که ابتدا طبق غریزهٔ طبیعی‌برای ابرازاحساسات خود برمیآورده . تجربه وکم و بیش وفق دادن اعمال خود با شرایط طبیعت در زمان مناسب باعث ظهور صنایع مفیدهٔ مختلف وهمچنین ایجاد مؤسسات و وضع قوانین برای جامعهٔ متشکل گردید. **تمدن کلا عبارت است ازخلق و تقویت قدرتهای طبیعی انسان‌که توأم با شرایط محیط طبیعی بکار افتد** اعتقاد بخدایان‌ناشی ازخوابها و خیالات و اوهام است . آغاز حکمت و خرد آن‌است که بر ما محقق‌گردد که خدایان بهیچوجه سهمی ودخالتی درامور انسانی ندارند . »

این بود شمه‌ئی ازعقاید واصول استدلال اپیکوریانها ، واین نوع فرضیهٔ تکامل اجتماعی وفلسفهٔ سیاسی که برپایهٔ آئین خودپرستی (اگوئیسم ۳) وقرار داد (کنترات) قرار دارد ازبعد از انقراض یونان تقریباًمتروك ماندتا در ازمنهٔ جدید که‌بوسیلهٔ‌فلاسفهٔ

۱ــ Sélection naturelle ۲ ــ Empedocles فیلسوف وزمامدار یونانی درقرن پنجم ق.م، شاگرد فیثاغورث و پارمنیدس ــ وی مدعی بود که صاحب نیروی معجزه و پیمبری‌است وطبق سنن معمول برای اینکه بوسیلهٔ غیبت ناگهانی ، خود را نزد مردم خدا قلمداد کند خویشتن را دردهانهٔ آتش فشان‌کوه آتنا Etna انداخت . ۳ ــ Egoism

قرون معاصر تجدید حیات نمود ومورد بحث وتحقیق واقع شد . ازفلسفه های جدید،اولین فلسفه‌ئی که مشابهت تام بافلسفهٔ اپیکور دارد فلسفهٔ سیاسی **توماس هابس** (۱) فیلسوف معروف انگلیسی (قرن۱۷ب م) است که (اولا) فلسفهٔ وی فلسفهٔ مادیت (ماتریالیسم) است (ثانیاً) تمام محرکات اعمال انسان را جلب منافع شخصی میداند. و (ثالثاً) ظهور دولت را بر اساس احتیاج بامنیت میشمارد. فلسفهٔ سیاسی هابس درحقیقت احیای فلسفهٔ اپیکور است چنانچه شرح آن بتفصیل درفصل بیست ودوم (کتاب دوم) این مجموعه خواهدآمد. سبب اینکه فلسفهٔ اپیکور در زمان قدیم رونق نگرفت‌آن بود که سیر و جریان افکار با عناصر اصلی این فلسفه (یعنی حملهٔ بمذهب زمان وحملهٔ بمعتقداتی از مردم یونان که آن زمان جزء مسلمیات شمرده میشد و امروز آنرا اوهام و خرافات میخوانند) سازگارنبود وازمیان علایق بشری اهمیت مذهب درآنزمان در دماغ مردم روبازدیاد بود وتمایل به ماوراء الطبیعه (متافیزیك) قوس صعود رامیپیمود .

اپیکوریانیسم را باید رویهمرفته **فلسفهٔ فرار** دانست که آنرا باصطلاح امروز بزبان انگلیسی (**اسکی‌پیسم** ۲) میخوانند وبعقیدهٔ اکثرمفسرین سیاسی اپیکور، نسبت هواپرستی ونفس‌پرستی وشهوت‌پرستی (**سانسوالیسم** ۳) که ازطرف‌معدودی ازمفسرین بفلسفهٔ اپیکور داده شده صحیح نیست . البته دراین فلسفه تمایلی بتقویت زیبائی‌شناسی یا حکمت جمال وکمال (**اس تتیك** ٤) دیده میشود ولی بنحوی است که قادر بنفوذ و تأثیر در جریان امور بشری نمیباشد . این‌فلسفه برای فرد متفرد درآنزمان یك سرچشمهٔ صلح وآرامش و یك منبع تسلی خاطر شمرده شد اما برای نمو و ترقی افکار سیاسی مجاهدتی ننمود .

(ه) ـ در فلسفهٔ شکاکین وکلبیون

شکاکین یا **سپتیك** (٥) را بعضی همان **کلبیون یا سینیك** (٦) میدانند ولی عده‌ئی از علمای فلسفهٔ سیاسی ایندو فرقه را جدا دانسته و ازآنها جداگانه سخن گفته و از پیشوایان معروف این دو فرقه نیز جداگانه بحث مینمایند . حقیقت مطلب این است که گفتار وعقاید فلاسفهٔ ایندو فرقه بقدری بیکدیگر نزدیك ومشابه است که تفکیك آن از یکدیگر خالی از ابهام و اشکال نیست ونتیجهٔ هردو فلسفه هم تقریباً یکی‌است .

اگر بخواهیم در مقایسهٔ ایندو فرقه خط مشی واختلاف عمده را دریك جمله ذکر کنیم‌باید بگوئیم که شکاکین کمی معتدل تر از کلبیون و کلبیون افراطی تر از شکاکین بودند زیرا شکاکین نسبت بهمه‌چیزدرعالم **شك** کرده‌اند ولی کلبیون منکرهمه‌چیز شده‌اند.

ازطرف دیگرغالب عناصرفلسفهٔ شکاکین وکلبیون مأخوذ از عقاید سوفسطائیان اقدم‌یونان‌بوده‌وریشهٔ معتقداتشان‌ازآن‌فرقه‌است لذابعضی‌ازمفسرین‌درتفکیك‌سوفسطائیان ازایندو فرقه نیز دچار ابهام شده غالباً شکاکین را سوفیست خوانده باسوفسطائیان را شکاکین گفته اند .

۱- Thomas Hobbes ۲- Escapism ۳- Sensualisme ٤- Esthétique, Aestheticism
٥- Sceptiques , Skeptics ٦- Cyniques , Cynics

وجه تسمیهٔ این فرقه بکلبیون یا سینیك آن است که مؤسس آن **انتیس تن** مباحثات خود را در نقطه ئی واقع درشهر آتن موسوم به **سینوسارژ**(۱) بمعنی سگ سفید انجام میداد. کلمهٔ سینیك منسوب بستارهٔ سیریوس (ستاره کلب اکبر) نیزمعنی میدهد.

مؤسسین این فلسفه :

اگر کلبیون را فرقه جداگانه شماریم مؤسس آن **انتیس تن** (۲) است که مادرش اهل تراس و خودش شاگرد سقراط بوده و دیگر از پیشوایان برجستهٔ این قوم **دیوژن یا دیوجانوس** (۳) است ازاهل سینوپ که درتبعید بسرمیبرد. **کراتس**(٤) بزرگ ترین مبلغ این قوم و مهمترین شخصیت نمایندهٔ عقاید این فرقه شمرده شده وی تمام اموال وعلائق مادی خود را ترك گفته حیات **فقر فلسفی** (۵) راگزید وماننـد گدایان آواره مسافرت میکرد وفلسفهٔ خود را بمردم تعلیم میداد. عیال وی **هیپارشیا** (٦) زنی از خانواده خوب بود که ابتدا شاگرد وی بود و بعد درحیات آوارگی و دوره گردی مصاحب وی گشت.



زندگی دیوژن

بطورکلی تابعین این فلسفه سعادت وفضیلت را در ترك تمام لذات شمرده سروپای برهنه با لباس ژنده درمیان مردم گردش کرده ایشانرا باطعنه وخشونت ومتلك گوئی پند میدادند وهمه چیزرا رد میکردند.

---

۱ ــ Cynosarge ۲ ــ رجوع شود بذیل صفحهٔ ۸٦ همین کتاب.

۳ ــ Diogenes (٤۱۲ ــ ۳۲۳ ق م) فیلسوف کلبی یونانی متولد Sinope در آسیای صغیر شاگرد انتیس تن درآتن که ترك کلیهٔ علائق مادی ومعمولات حیات تمدن وراحت طلبی را نموده دریك خم زندگی میکرد و از مایملك جهان تنها یك کوزه برای نوشیدن آب داشت روزی ملاحظه کرد که شخصی با دست از نهر آب مینوشد کوزه را بدور انداخت و بشکست تا بقدر یك کوزه هم علاقه مادی در جهان نداشته باشد گویند در روز روشن با چراغی افروخته در دست در کوچه های آتن گردش میکرد و میگفت در جستجوی انسان هستم وآرزوی دیدن یك بشردرست و امین را دارم ــ درمسافرتی که از آتن به اژینا میرفت اسیر دزدان دریائی گشت واو را مانند یك غلام بیك نفر ثروتمند از اهل کورینت فروختند که او را آزاد ساخت و نیز گویند هنگامیکه در کورینت بود روزی اسکندر در معبری بر وی بگذشت و از او خواهش کرد که از اسکندر چیزی بخواهد وی در پاسخ گفت: « از جلو من دورشو تا از نورآفتاب محروم نشوم» و دیگرهنگامی که در تبعید بسر میبرد شخصی بدو گفت « همشهریانت تو را از شهر بیرون کردند » دیوژن پاسخ داد « اشتباه میکنی! من آنها را درشهر گذاشتم! » ٤ ــ Crates ازاهل Thebes فیلسوف کلبی اواخر قرن چهارم ق م شاگرد دیوژن. زنو Zenon از اهل Citium یکی از شاگردان وی بوده است ۵ ــ Philosophic poverty Pauvreté philosophique ٦ ــ Hipparchia

چون **پیرهون یا پیرهو** (۱) ازمؤسسین فرقهٔ شکاکین است ایشانرا **پیرهونی** و مسلك آنها را پیرهونیسم (۲) نیزمینامند .

گورگیاس(۳) اگرچه‌ازسوفسطائیان بوده ولی ویرا از سران مکتب شکاکین نیز میشمارند .

عقاید شکاکین وکلبیون در باب **انکارخدا و رد مذهب** که آنرا **آتئیسم**(٤)نامند ظاهراً قدیمی‌ترین عقیده‌ئی است که در باب رد مذهب و انکار صریح خدا دریونان قدیم بوجودآمده . پایه ومبنای فلسفهٔ شکاکین براین عقیده استواراست‌که **«علم بهر چیز که وراء تجربه باشد محال است و هر علمی که وراء احتیاجات و امور حیات عادی روزانهٔ انسان باشد علم نیست و قابل رد و انکار است»** .

دیوژن

گورگیاس کتابی نوشته که نامآنرا «راجع بعدم وجود طبیعت» گذاشته و اساس فرضیهٔ آن‌کتاب برسه نظریهٔ زیر قرارگرفته . **(اول)** آنکه‌هیچ چیزدرعالم وجود ندارد . **(دوم)** آنکه اگر چیزی‌وجود دارد قابل شناسائی نیست . **(سوم)** آنکه اگر شناخته شد تو نمیتوانی علم خود را در باب معرفت‌آن چیز بدیگری انتقال دهی .

در تحلیل فلسفهٔ شکاکین

شکاکین نیزمانند جمعیت اپیکوریانها **فلسفهٔ فرار** را پذیرفتند ولی فلسفهٔ ایشان نوعی دیگر ازفلسفهٔ فراراست‌که با فلسفهٔ فرار **اپیکور** فرق دارد. مکتب این فرقه‌بیش ازسایر مکاتب فلسفی یونان دولت سیته و طبقه بندی های اجتماعی را که دولت سیته بر آن قرارداشت مؤرد انتقاد قرارداده وبیش ازسایرمکاتب پروتست واعتراض‌بدولت سیته را فرموله‌کرده است . فلسفهٔ فرارایشان براساس نظریات زیرقرارگرفته است .

(۱) رد هر چیزکه انسان آنرا خوبی ها و محاسن حیات مینامد . **(۲)** الغاء‌کلیهٔ امتیازات اجتماعی **(۳)** تساوی‌عموم مردم وحذف طبقات اجتماعی **(۴)** ترك تمام نعمت‌هاو مواهب حاصلهٔ ازمقررات‌موضوعه وقوانین (کنوانسیونها) **(۵)** ترك و رد تمام‌نزاکتها و آداب ورسوم‌حاصلهٔ از مقررات اجتماعی .

ظاهراً این حزب‌درآغاز تأسیس ازخارجیان و تبعیدشدگان و اشخاصیکه محروم از تابعیت‌آتن بوده‌اند تشکیل شده . شکاکین تشکیل یك‌جمعیت فاقد تشکیلات را از

۱- Pyrrho یا Pyrrhon (۳٦۵-۲۷۵ق م) فیلسوف شکاك یونانی از اهل Elis که در هندوستان وایران تحقیقات ومطالعات خودرا انجام داده ومکتبی بنام **مکتب سپتیك** در **الیس** دائر نمود و بتعلیم این مرام اشتغال داشت ۲- Pyrrhonisme ۳- رجوع شود بذیل‌صفحه ۸۰ همین‌کتاب. ٤- Atheisme

معلمین وفلاسفهٔ مشهور و آواره داده‌اند که دراصل ، حیات فقر و آوارگی را پسندیده و آنرا برسایر انواع زندگی ترجیح داده‌اند. ظاهراً مسلك رهبانان آوارهٔ قرون‌وسطای اروپا که درویش‌وار بدوره گردی ووعظ مشغول بوده و به **ماندیکانت** (۱) یا **ماندیان** موسوم‌اند مأخوذ ازاین مسلك است .

تعلیمات شکاکین بیشتر خطاب بطبقهٔ فقرا و برای ایشان بوده . کلیهٔ مسائل کنوانسیونل وقراردادی ومقررات ورسوم وقوانین‌موضوعه را تخطئه وتحقیر میکردند . درمعاشرت وسلوك‌غالباً رعایت آداب ورسوم را ننموده اعمال برخلاف ادب (یعنی آنچه که درعرف زمان **ادب** نامیده میشد) ازایشان سرمیزد . بعقیدهٔ بعضی از مفسرین فلسفی معاصر، مذهب شکاکین رامیتوان نمونهٔ قدیمی وخامی ازفلسفهٔ **پرولتاریا** یاچیزی‌مشابه به پرولتاریا (**یا حکومت طبقهٔ فقرا**) شمرد .

اساس فلسفهٔ اجتماعی ایشان براین‌آئین استوار است که «**مرد حکیم باید کاملا بی‌نیاز باشد**» واین آئین را چنین‌معنی کردند که « آنچه که درقدرت هر فرد ونتیجهٔ افکار وصفت اخلاقی وحاصل رفتار (کاراکتر۲)هرفرد میباشد برای‌حیات نیك‌لازم‌شمرده میشود. نسبت‌بهرچیز باید خونسرد و بی‌اعتنا بودبجز به رفتار اخلاقی (۳) ازجملهٔ‌آنچه که شکاکین آنرا مردود شمرده یا نسبت بآن خونسرد و بی‌اعتنا بوده‌اند یکی مسائل مربوط باموال وازدواج وتشکیل خانواده، و دیگر مسئلهٔ تابعیت و تحصیل علم و کسب شهرت و بالاخره کلیهٔ معمولات و کنوانسیونهای حیات تمدن است .

کلیهٔ امتیازات معمولهٔ حیات اجتماعی یونان مورد انتقاد شدیدایشان قرارگرفته وآنها راکلامردود دانسته‌اند. غنی وفقیر، یونانی وبربری، تبعهٔ‌کشور وخارجی،آزادمرد وبرده ، نژاد و خانوادهٔ اعیان ونژاد وخانوادهٔ طبقهٔ پائین عموماً درنظر ایشان مساوی هستند زیرا عموم ایشان‌درفلسفهٔ **سینیك** باید بسطح مشترك خونسردی وبی‌اعتنائی تنزل داده شوند . مساوات در فلسفهٔ سینیك همان مساوات در مسلك **نیهی لیسم** (٤) است که عبارت‌باشد از **کمونیسم افراطی‌قدیم‌آمیخته باانکار علم و نیز اعتقاد به از دنیاگذشتگی.** این‌مکتب‌هیچگاه واسطه یاموجب ایجادیك آئین‌اجتماعی اعم‌ازآئین‌بشر دوستی (**فیلانتروپی** ٥) یا آئین مجاهدهٔ در بهبودی و اصلاح و ترقی احوال انسان (**امایوراسیون** ٦) واقع نشده بلکه همیشه به آئین انزوا و ریاضت و انکار نفس خویشتن (**آستیك** ۷) وبه‌ابهام فرار ازمذهب وآئین‌جماعت(**پیوریتانیسم**۸) تکیه کرده است. چون‌فقر وغلامی درنظر ایشان نتیجهٔ خاصی‌اعم از خوبی یا بدی نداشت لذا بنا باعتقاد این‌فرقه، آزاد مرد بهتر ازغلام نبوده وهیچ یك از ایندو بخودی خود در نظر ایشان ارزشی نداشتند . شکاکین نه معتقد بودندکه بردگی بد است ونه مدعی بودندکه آزادی خوب‌است . شکاکین نفرتی حقیقی نسبت به تبعیضات اجتماعی که درزمان قدیم در

---

۱ — Mendiant , Mendicant   ۲ — Caractére , Character   ۳ — Caractère morale

۴ — Nihilisme   ۵ — Philanthropie   ٦ — Amelioration   ۷ — Ascétique   ۸ — Puritansime

این اصطلاح در قرون وسطی برای فراریان ازکلیسای انگلیس وضع گردید .

همهٔ جهان معمول بوده است داشتند وهمین نفرت باعث گردید که عدم تساویهای افراد را بحساب نیاورند. پس درعالم فلسفه بجستجوی یك منطقه ومحیط روحانی برخاسته‌اند که در آن زشتی‌ها وپلیدیها بی اهمیت است.

نتیجه آنکه فرضیهٔ سیاسی سینیك کاملا ایدآلیست ویوتوپیان بوده است.

گویندهم آنتیس‌تن وهم‌دیوژن کتابهائی درباب سیاست نوشته‌اند که از میان رفته وچنین بنظر میرسد که هردو فیلسوف در کتب خود نقشهٔ یك نوع **کمونیسم ایدآلیزه** (یعنی براساس خیال‌پرستی) ویاشاید نوعی سیستم **آنارشی** راطرح کرده‌اند که در آن **اموال وازدواج و حکومت هرسه الغاشده وناپدید میگردد.**

بعقیدهٔ شکاکین اجرای فلسفهٔ ایشان چیزی نیست که مزاحم زندگی اکثریت عظیم مردم شود زیرا **اکثر مردم ازهرطبقه که باشند درهرحال حمقائی بیش نیستند وزندگی نیکو تنها خاص مرد خردمند و حکیم است.** فلسفه بخودی خود مرد حکیم را از تعهداتش نسبت بقوانین وکنوانسیونهای دولت وجامعهٔ سیته آزاد میکند. **همه‌جا خانه ووطن مردحکیم است وهیچ‌جاخانه و میهن وی‌نیست.** مردحکیم متساویاً همه‌جاهست و هیچ‌جا نیست. **نه محتاج به خانه و وطن‌وکشور است ونه احتیاجی بشهر سیته یاقانون دارد زیرا تقوی و پرهیزکاری شخص خودش قانون‌وی‌خواهد‌بود. کلیهٔ‌توسسات‌بشری‌علی‌التساوی‌مصنوعی‌است**وبالتساوی خارج ازحدود توجه و اعتنای مرد حکیم. زیرا بـرای کسانیکه بمرتبهٔ بی‌نیازی اخلاقی رسیده‌انداین مسائل کلا غیر لازم است. **تنهاکشور حقیقی وجامعهٔ واقعی آن‌است که حکمت و خرد تنها شرط و لازمهٔ تابعیت آن باشد** و چنین کشوری نه مکان لازم دارد و نه قانـون. **تمام مردم خردمند جهان هرکجا که باشند طبعاً تشکیل یك جامعهٔ واحد داده** وآنرا شهرجهان (سیتهٔ عالم) مینامیم و مرد حکیم (بقول دیوژن) شخصی‌است متعلق بجهان ومردجهان وتبعهٔ‌جهان (کوسموپولیت۱) است.

قسمت اخیر یعنی **فرضیهٔ تابعیت‌جهان بزرگ** بعداً قسمت‌مهمی ازفلسفهٔ‌رواقیون را تشکیل دادواین موضوع تاریخ قابل‌توجهی در سیر تاریخ فلسفهٔ آن فرقه دارد امـا با این‌فرق که رواقیون مفهوم مثبت این فرضیه را پذیرفته‌اند و شکاکین جنبهٔ منفی آنرا مورد اهمیت وتأکیدقرار داده‌اند که عبارت باشد ازتمایل به **پری میتیویسم** (۲) یعنی رجعت به‌حالت‌سادگی‌وبی‌پیرایگی‌عهدبدویت والغای‌کلیهٔ علایق کشوری واجتماعی‌وعلایق حیات تمدن وامحاء‌تمام‌محدودیت‌ها باستثنای‌علایقی که ازحس‌وظیفهٔ مردحکیم‌ناشی گردد.

بنا بر این اعتراض و پروتست شکاکین به کنوانسیون اجتماعی یك آئین **رجعت بطبیعت** بوده‌است بمفهوم **نیهیلیسم**‌آن، یعنی توجه بحالت ازخودگذشتگی وفنا.

اهمیت عمدهٔ مکتب شکاکین در عمل آن بود که نطفهٔ تشکیل مکتب **استائیکیسم** (رواقیون) قرارگرفت وبعداً استائیکیسم ازآن‌سرچشمه بوجود آمد. واکنون که بیش‌از

---

۱ ـ Cosmopolite ۲ ـ Primitivism

دوهزارسال از تاریخ ظهور این فلسفه میگذرد هنوز بسیاری ازعناصر و افکار سیاسی این‌مرام نتوانسته است‌جلوه کندومورد‌تبعیت واقع شود زیرا بعقیدهٔ‌مفسرین فلسفه، عناصر مزبور با افکارزمان ومصالح طبقاتی که درجامعه‌های امروز مؤثر میباشند‌وفق نمیدهد. ظهور و نشرفلسفهٔ شکاکین نشان‌میدهد که‌حتی‌درزمان‌خیلی‌قدیم ودرعهد سقراط‌هم‌افرادی بوده‌اند که مؤسسات موجودهٔ دولت‌سیته باری‌سنگین بردوش آنها بوده ودر آن‌چیزی که قابل ستایش وخیال‌پرستی باشد نمیدیده‌اند.

اگر افلاطون وارسطو درعالم فلسفه‌بوجود نمی‌آمدند شایدفلاسفهٔ سینیك در درجهٔ اول قرارمیگرفتند ولی‌باوجود دومخالف‌بزرگ‌مانند افلاطون وارسطو، پیشوایان‌فلسفهٔ سینیك پیمبران درجهٔ‌دوم فلسفه‌محسوب گشتند. معهذا آنچه که فلاسفهٔ سینیك درآغازقرن چهارم ق م. درباب تنزل‌اهمیت دولت سیته وشکست‌فرضیه وفلسفه و معتقدات آن حکومت گفتند وپیش‌بینی کردند درپایان همان‌قرن‌صورت‌حقیقت‌یافت وواقع‌شد ومردم‌یونان‌عیان، تنزل دولت سیته وفلسفهٔ آنرا مشاهده نمودند.



فصل ششم

افکار سیاسی در خاور زمین

در دورهٔ ماقبل سقراط

مصر - هند - چین لائوتسه - کنفوسیوس - منسیوس

(الف) مقدمه

پس از انتشار چاپ اول از مجلد اول این کتاب (درسال ۱۳۳۳) چندنفر از فضلااز دوستان بمؤلف ومترجم این کتاب ایرادنمودند که چرا در این کتاب اسمی از خاور زمین برده نشده واز سیرعقاید سیاسی درخاور سخنی بمیان نیامده است. لذا در پایان فصل ۱۵ که در آغاز مجلد دوم آمده است ودرسال ۱۳۳٤ انتشار یافت (ودراین چاپ دوم فصل ۱٦ واقع شده است) چندصفحه را اختصاص باین بحث داده باختصار بدان اشاره نمودم وچنین توضیح دادم که:

(اولا) این کتاب حاوی تاریخ سیرعقایدوافکار سیاسی درباختر زمین است که سالهاست جمعی از دانشمندان باختری بر روی این موضوع تتبعات و تحقیقاتی بعمل آورده‌اند و موضوع بطوریکه از مندرجات این کتاب مشهود میگردد تا ایندرجه روشن وقابل تدوین گشته است.

(ثانیاً) بطوریکه در فصول اولیهٔ همین مجلد تبیین گردیده، منشاء فلسفهٔ سیاسی، ومنبع ظهورعقایدوافکارمربوط بحکومت وسیاست وفلسفه های سیاسی عمده‌ئیکه درجهان معاصر شایع میباشد از یونان قدیم است که از آنجا بروم واز روم باروپای قرون‌وسطی بارث منتقل گشته تا بزمان معاصر رسیده ودرتمام جهان شایع گشته است.

(ثالثاً) چون تاکنون تحقیق شایسته و کاملی در این رشتهٔ بخصوص یعنی فلسفهٔ سیاسی‌وسیر آن در خاور زمین ازطرف هیچ یك از دانشمندان خاوری و باختری معاصر بعمل نیامده ومنابع تحقیق بقدرکافی دراینمورد لااقل در دسترس این مؤلف نیست، بحث در اینموضوع خالی از اشکال نیست. این موضوع محتاج به سالها تحقیق ومطالعه است آنهم نه ازطرف یکنفر بلکه چند نفر باید عمرخودرا صرف تحقیق در اینموضوع نمایند وتحریرات تاریخی وفلسفی واجتماعی چین وهند ومصر وخاورمیانه راسالها دقیقاً مورد مطالعه قرار دهند تا شاید بتوان منابعی از این نوع اطلاعات بدست آورد وآنها را با یکدیگر مقایسه نموده مورد تجزیه‌وتحلیل قرار داد.

دیگر آنکه در کتبی از فلسفه های چین وهند که تاکنون بنظر نویسندهٔ این سطور رسیده است مانند فلسفه‌های ایران باکمال تأسف آثار روشنی ازفلسفهٔ سیاسی که مقصود از آن بیشتر مربوط بماهیت و کیفیت حکومتها وروابط حکومت با مردم است دیده نمیشود. آنچه درمورد سیاست دراین کتب دیده میشود عبارت ازیك سلسله اندرز ومواعظ است خطاب به‌پادشاهان که بهتراست باعدالت حکومت کنند یا اندرز بمردم که آنها را معمولا رعایا میخوانند وبدیشان توصیه میکنند که مطیع امر شاهان وسلاطین باشند. بنا براین محرز میشود که در دماغ متفکرین قدیم خاوری در مورد رژیم حکومت رژیمی جز رژیم حکومت مطلقه وسلطنت موروثی وجود نداشته ودرمورد روابط مردم با حکومت جز انقیاد واطاعت ازطرف مردم وجزامرودستورازطرف حاکم مطلق روش دیگری بفکر ایشان نیامده واگر بالفرض افکار دیگری هم برایشان عارض شده باشد جرئت ابراز آن را نداشته ویا بجهات دیگری ابراز نکرده اند و یا آنکه اگر ابراز کرده‌اند برشتهٔ تحریر نیامده ویاآنکه اگر برشتهٔ تحریر درآمده باشد ازمیان رفته واثری از آن باقی نمانده وامروز مدرکی در دست ما نیست که بتوانیم آنرا مبنای تحقیق وبحث قراردهیم. نکتهٔ اخیر بالاخص درمورد فلاسفه وحکمای قدیم ایران (که مقصود حکمای بعدازاسلام میباشد) صادق است.

(رابعاً) با توجه بتاریخ باستانی کشور های خاوری معلوم میشود که حکومت در کشورهای آسیائی از ازمنهٔ قدیم تاقرون جدیده همیشه برپایهٔ اصول استبدادی وحکومت مطلقه استواربوده که فلسفهٔ سیاسی آنرا میتوان در دوکلمهٔ «فرمان واطاعت» یا«آقائی وبندگی» خلاصه نمود و این نوع حکومت محتاج بفلسفهٔ مبسوط نیست وخواص وآثار و نتایج و حالات این نوع حکومت بطورکلی در خلال بحث در انواع حکومتها درفصول مختلف همین کتاب تشریح شده است.

وبا این توضیح اخیر ظاهراً بنظر نمیرسد که اگر شخص یا اشخاصی هم بخواهند عمری را صرف تحقیق درسیر فلسفهٔ سیاسی درخاور زمین مصروف دارند به‌نتیجهٔ بارزو قابل ارزشی برسند وبتوانند معلومات وافکاری‌را از تاریکی بیرون آورده بجهان‌دانش عرضه کنند. معهذا نباید استنتاج بالارا نشانی ازیأس ازکشف مجهولات دانست و این میدان تحقیق وزمینهٔ مطالعه برطالبان آن باز است شاید بتوانند از اینطریق خدمتی بعالم علم وبخصوص بفلسفهٔ خاور زمین انجام دهند.

با همهٔ این مقدمات نویسندهٔ این سطوراز این فکر وآرزوفارغ نبوده تاآنجاکه فرصت وفراغت دست داده‌است همواره درطی این طریق کوشیده‌ام تا شاید بتوانم ولو آثارمختصری‌از افکار وعقاید سیاسی را در خلال تحریرات فلاسفهٔ خاوری و نوشته‌های مربوط بفلسفه‌های شرقی کشف کنم که پایه ومبنای آغاز تحقیقات دراین رشته واقع‌شود. چنانچه درخلال مباحث همین مجلدات هرجا که وجه‌مشابهت یا قرینه‌ئی باافکارشرقی بنظر رسیده است وقابل مقایسه با نظریات سیاسی فلاسفهٔ باختری بوده است باختصار دربین هلالین مورد اشاره واقع شده‌وشمه‌ئی از آن درپایان فصل۱٦مربوط به**ماکیا ولی تحت** عنوان «استبداد جدید» درآغاز مجلد دوم کتاب آمده است.

از جملهٔ آثاری در این رشته که در مدت دو سال گذشته (پس از نشر مجلدات این کتاب) بنظر نگارنده مورد توجه بنظر رسید آثار **کنفوشیوس** فیلسوف چینی است که اگرچه مندرجات آن مانند تحریرات فلاسفهٔ قدیم یونان تابع روش تحقیقی یاجدلی (دیالکتیکی) ومرتب (سیستماتیك ومتودیك) نیست ولی حاوی نکاتی جالب راجع بروابط بین مردم وحکومت است که شایستهٔ بحث وتحقیق میباشد.

این است که شایسته دیدم که درچاپ دوم این مجموعه درپایان کتاب اول ازاین مجلد که مربوط به سیر عقاید سیاسی در ازمنهٔ باستانی و بسیار قدیم است فصلی تحت همین عنوان بیفزایم و آنچه را ازعقاید **لائوتزه وکنفوشیوس** دو نفرفیلسوف معروف چینی که با مسئلهٔ حکومت وروابط آن با مردم تابع حکومت ارتباط دارد دراین فصل بیاورم که برای طالبان تحقیق دراین رشته مبنائی برای مطالعه وتحقیق قرار گیرد.

(ب) افکار سیاسی ماقبل لائوتزه و کنفوسیوس

از لحاظ سیر افکار وعقاید سیاسی، ادوار بسیار قدیم یعنی ادوار ماقبل لائوتزه و کنفوشیوس چینی وهومر یونانی وحتی دورهٔ یهود را که از ۲۵۰۰ سال پیش ببالاست عهد «**افکار سیاسی راکد یا منجمد**» مینامند.

در این عهود افکار سیاسی راکد یا منجمد، آنچه که حاکم بر روابط بین مردم و حکومت بوده است پس از رابطهٔ خانوادگی واتوریتهٔ رئیس یا پدر خانواده بر زن و فرزند وکسان وقبیله، همان سنت مذهبی وعادات دینی بوده است که ادارهٔ آن ونظارت بر آنهم درعهدهٔ پیشوایان مذهبی قرار داشته و امروز تنها از ملاحظهٔ آثار مخروبه و مکشوفهٔ شهرهای باستانی ونقوشی که بر آنها دیده میشود یا آثاری که از این ابنیه بدست میآید میتوان تادرجهٔی قضاوت نمود که رابطهٔ بین مردم با حکومت خود چگونه بوده است. از آنچه که در بالا اشاره شد همچنین استنباط میشود که درتمدنهای بسیار کهن غالباً حکومت سیاسی ومذهبی هردو دردست یکنفر رئیس قبیله یاشیخ قوم بوده که همان مقام، در واقع ریشهٔ اصلی واولیهٔ سلطنت است و بعدها بصورت دستگاه شاهی بیرون آمده است و آثار وقرائنی که ازابنیه و آثار قدیمه درنقاط مختلف جهان حتی ازشهرهای قدیم اقوام باستانی **ازتك واینكا** درامریکا بدست آمده است این استنباط را تأئید میکند.

نکتهٔ مهمی که درتحقیق دراین جامعه های باستانی جالب توجه میباشد این است که معلوم کنیم منشأ اختلاف طبقاتی کجاست وچه بوده یعنی جامعهٔ بشری ازچه زمان به طبقات تقسیم شده ومردم بصورت طبقات ادنی واعلی ومتوسط بیرون آمده اند وچه چیز باعث اصلی ظهور طبقات وروح سیستم طبقاتی گردیده؟ زیرا پس ازاحراز اینکه ریشهٔ ظهور جامعه ازخانواده است هر شخص متفکر پیش خود فکر میکند که هنگامیکه یك جامعهٔ کوچك بنام قبیله که ازچند خانواده ترکیب یافته است بوجود آمد دلیلی بنظر نمیرسد که لازم آید آن خانواده‌ای مساوی درحقوق اجتماعی بطبقاتی تقسیم شوند که بعضی از آنها امتیازاتی خاص داشته باشند وبعضی فاقد این امتیازات باشند. باید معلوم کرد منشأ ظهور امتیازات طبقاتی کجاست؟ خوشبختانه درحفریات آثار باستانی آثار ذیقیمتی بدست آمده که این مجهول را تا

درجه‌ئی برما معلوم میکند و نشان میدهد که یکی از اسباب وعلل مهم ظهور **سیستم طبقاتی** ظهور نوشتن وخواندن ومحاسبه است که آنرا در این زمان سواد اصطلاح میکنیم.

ازچند هزارسال پیش از میلاد که از هند گرفته تا درهٔ نیل شهرهائی بوجود آمده وجمعیت هائی بیش از آنچه که بتوان آنرا یك قبیله خواند دراین شهرها مقیم گشته اند احتیاج پیدا کرده‌اند که اغذیه ومحصولات خودرا بیش‌از مایحتاج روز وبیش از آنچه در دورهٔ جامعهٔ صحرا گرد ومهاجر مورد احتیاج بوده‌است فراهم سازند ونگاهداری این مازاد وهم پرداخت ومزدکارگران برای بناها وتهیهٔ احتیاجات وهم مبادلات بین مردم احتیاج به ثبت وضبط داشته بعلاوه سیاحان و دانشمندان زمان که از هند به بین‌النهرین مسافرت میکرده‌اند محتاج به ثبت وقایع وحسابها بوده‌اند وبدینطریق یك گروه منشیان یادبیران وحسابداران بوجود آمده‌اند وهمین منشیان اولین دسته یاطبقه‌ئی هستند که حکومت برسایر مردم یعنی کشاورزان وصنعتگران را دردست گرفته و تشکیل اولین دستگاه حکومت را داده‌اند. پس سواد یعنی علم نوشتن وخواندن ومحاسبه‌را میتوان منشأ ومبدأ یایکی از منابع ظهوردستگاه حکومت دانست.

نوشته‌ئی برپاپیروس مربوط به‌اوایل دورهٔ سلطنت دوم مصردرقرن شانزده‌قبل‌از میلاد بدست آمده که حاوی اطلاع تاریخی زیراست ونویسندهٔ آن چنین میگوید:

«من خود فلزکاری‌را دیده‌ام که باانگشتان تمساح مانندش دردهانهٔ کوره ایستاده بکارخود مشغول است. بوی عفن‌بدن اوازتخم ماهی گندیده بد بوتراست. هرکارگری که اسکنه‌ئی دردست دارد روزگارش دشوارتر و تیره ترازکسی است که زمین را حفر میکند .... سعی کن که نوشتن‌را یادبگیری شاید بتوانی خودرا ازاعمال شاقه ازهرنوع که باشد نجات دهی و کلانتری شوی مشهور. منشی ازکارهای دستی معاف‌است واوست که فرمان میدهد.»

ازاین بیان بخوبی آشکاراست که سیستم طبقاتی از کجا ناشی گشته و فرق گذاشتن بین مشاغل مختلف وتوجه بظواهر اشخاص چگونه آغاز گشته است.

برروی پاپیروس دیگری جملهٔ زیردیده میشود:

«آنها که درسرزمین مصردرقصرها آرمیده‌اند ... میدانند که نبایدکار درست‌انجام دهند، آنجا مرکزطغیان وغارتگری‌است... آنها که برتخت‌های عاج خوابیده‌اند و روی تخت روانهای خود درازکشیده‌اند.» (۱)

بهمین سبب است که ملاحظه میشود که طبقهٔ معدود باسوادان مذهبی (چون سواد یاعلم نوشتن وخواندن خاص طبقهٔ روحانی بوده‌است) قرنهااین علم خودرامخفی‌وسری نگاهداشته برای آنکه حکومت وقیادت رادرانحصار خود قراردهند علم وسواد را نیز منحصربخود وخانواده واخلاف خود قرارداده آنرابصورت موروثی درآورده بودند و ازاینجامطلب دیگری کشف میشودو آن ریشهٔ «**موروثی بودن حکومت وسلطنت**»است.

قدرمسلم آنست که سلطنت های اولیهٔ جامعه های باستانی بشری‌دردست‌روحانیون

---

۱ ــ جورج کاتلن صفحهٔ ۱۳

بوده واو این سیستم حکومت پس از آغاز دورهٔ شهرنشینی همان سیستم **سلطنت روحانی** بوده است چنانچه درمصر نیز معمول بوده . بتدریج ظهور وترقی صنعت یاماشین موجب گردیده که کار دست به ماشین محول شود ومحصول بیشتر بدست آید و. از آنجا پیشهٔ بازرگانی بوجود آمده تامحصول مازاد را درشهردیگر بفروش رسانند ومحصول مورد احتیاج راخریداری کرده وارد کنندواین نیز احتیاج بسوادوعلم نوشتن وخواندن وحساب داشته بنابراین نمیتوان مصریان را مبتکر ومخترع الفبادانست بلکه فینیقی ها نیز که بیشتر بتجارت اشتغال داشته‌اند نیزالفبائی برای خود وضع کرده بودند . محققین فلسفه وتاریخ تمدن ، میل به **آزادی** وحس **کنجکاوی** وصفت **ابتکار** ایشانراریشهٔ اختراعات صنعتی دانسته‌اند ولی میتوان اختراعات صنعتی ورواج بازرگانی‌را نیز ریشهٔ ظهور ایدهٔ **آزادی** دانست ودرواقع ایندومکمل یکدیگرند .

جامعه های شهرنشین اولیه بسیار محافظه‌کار و پای بند بحفظ سنن و آداب قدیمهٔ مذهبی واجتماعی ودرتحت حکومت روحانیون بوده . اما دراثرمهاجرتها ورواج تجارت وفتوحات سلاطین جنگجو دومین نوع جامعهٔ شهرنشین که بوجود آمده باحتمال قوی **جامعه های نظامی وصنعتی یامکانیکی** است که بالطبع مستلزم‌ظهور **یك تحول اقتصادی** نیزدرسیستم معمول سلطنت روحانی بوده‌است واین خودنیزسیستم طبقاتی رابیش‌ازپیش تقویت کرده وبرتعداد طبقات افزوده است بدینمعنی که **اموال** رابدینطریق شایدبتوان دومین‌عامل مهم درتقویت سیستم طبقاتی‌وتکمیل دستگاه حکومت‌دانست وازهمینجاظهور **امپریالیسم** آغاز میشود که عبارت باشد از تصرف اراضی وشهرها وکشورهای همسایه بوسیلهٔ فتوحات و ملحق ساختن آن بکشور مهاجم .

درحدودسال ۲۵۲۵ پیش‌ازمیلاد **سارگون** ازاهل **اکاد**(۱) که زمامداری‌نظامی‌بود کشورها و نواحی بابل را با یکدیگر متحد ساخته امپراطوری بابل را تشکیل داد . چندی‌بعد بهمین طریق امپراطوریهای **آشور** و **هیتیت‌ها** بوجود آمد وسپس نوبت ظهور امپراطوری های ایران مانند امپراطوری بزرگ هخامنشی‌رسید وبعدها نیز امپراطوری تاتار وترك بوجود آمدکه عموماً نمونه های حکومت های نظامی مکانیکی غیرقبیله ئی هستند (یعنی آنکه حکومت وملت براساس قبیله ورابطهٔ خانوادگی واجتماع خانوادها بوجود نیامده است) . این نوع حکومت احتیاج به تربیت عمال تازهٔ شایستهٔ خود داشته که ازآنجمله‌است دبیران ومنشیان وحسابداران وبازرسان دولتی ومأمورین جمع آوری مالیات ونامه رسانهای دولتی وامثال آن ، درصورتیکه نظام حکومت های روحانی‌اولیه بسیاری ازاین نوع مأمورین تازه رافاقد بوده واحتیاجی بدان نداشته است .

اصل **اتوریته** یاقدرت مسلم و مجوزاحکومت برمردم که‌متکی بزور باشد درهمین ازمنه بوجود آمده ودرجامعه های بشری مستقر گردیده است .

پس‌ازآنکه این‌قبایل فاتح درسرزمینی مستقر گردیده (مانند آرین‌ها درسرزمین هند) وآنرا ازآن خود دانسته وتجویزات مذهبی‌هم **اتوریته** یاقدرت‌متکی‌بزورراتأیید نموده است جامعه بالطبع بصورت طبقات یا **کاست ها** (۲) بیرون آمده وسیستم جامعهٔ

---

۱ - Sargon , Akkad ۲ - Castes

ثابت طبقاتی بوجود آمده که این طبقات عبارت بوده‌اند از روحانیون وجنگجویان وغلامان وسایر طبقات که در جامعه های مختلف بنا بتوجیه افسانهٔ مذهبی اختلاف داشتند . چنانچه طبق افسانهٔ مذهبی هندو هرطبقه ازبرهمن گرفته تا طبقهٔ نجس یا حرامی (پاریا) به هرکس وظیفه‌ئی محول گشته که باید آنرا انجام دهد و انجام این وظائف در هرطبقه موروثی است وهیچکس وفرزند هیچکس نمیتواند ازطبقه‌ئی بطبقهٔ دیگرانتقال یابد .

این **افسانهٔ طبقاتی هند و** نیزمانند مسئلهٔ **سلطنت روحانی** یکی از ریشه‌دار ترین سنت های تاریخ بشری‌است که تنهازور را بایك وظیفهٔ خاص اجتماعی تر[illegible] ده آنرابتجویزالهی وارادهٔ پروردگارمنسوب میدارد ، وتأمین اصل « **صلح و آرامش و ثبات اوضاع** » را منوط برعایت این‌ارادهٔ الهی‌ازطرف مردم میشمارد ومخالفت‌باآنرا « **طیغان و شورش** » برضد **ارادهٔ الهی** میداند . این شکل سیستم شدید طبقاتی یا **کاست** درمصرنیزمعمول بوده اما نه بدان شدت که درهند رواج یافت . امادرچین معمول نگشته‌است . درفلسفهٔ افلاطون نیز بحثی درتوجیه‌آن درتحت عنوان «**فلسفهٔ وظائف**» دیده میشود .

نقض وتغییرمقررات وقواعد معمول‌دراین‌جامعه‌ها آسان نبوده وتنها گاهی‌روحانیون متنفذیاسلاطین مقتدرتوانسته‌اند تغییری مختصردرآن‌بدهند ازقبیل **امن هوتپ چهارم** (اخناتن)درمصریابعضی‌ازپیمبران‌یهود که بعضی‌ازرسوم‌عبادت‌راکه‌بیمعنی‌بوده‌تغییرداده‌اند. فلاسفه یاحکما یا خردمندان بودائی برخلاف سایر اقوام نه طالب قدرت بوده ونه طالب جمع مال بلکه عبارت ازرهبانانی بوده‌اند صلح‌جو دارای طبیعت کمونیستی و اشخاصی بوده‌اند بیشتربصورت دوره گردهای آواره یامنزوی . نه طالب جنگ بوده‌اند نه‌معتقد بکسب شرافت ونام ونه آنکه خودرا مأموربسط عدالت بین‌ملل میدانسته‌اند . علاقه ئی به «عدالت اجتماعی» یااصل «آزادی» نداشته اند وفرقی بین غلامی و آزادی نگذاشته وباصل جاودانی حیات‌بشری نیزعلاقه‌ئی نشان‌نداده وآنچه که موردتوجه ایشان‌بوده‌وآنرا هدف تقلای بشری دانسته‌اند «**کمال‌نفس**»یا«**کمال‌حسن نیت**» وخیراندیشی بوده‌است.

مسئلهٔ غامض تمدن ازقدیم تاکنون این بوده که چگونه درآن واحد هم **اتوریته** یعنی قدرت متکی‌بزوررا بپذیریم که سبب پیوستن یابستن بمردم بیکدیگراست وهم‌حالت «آزادی و کنجکاری‌وابتکار» راقبول کنیم که نطفهٔ **اختراع**است. مذهب بودااین‌مشکل قدیم وجدیدرا بدینطریق حل کرده‌است که **اتوریته** یا قدرت سیاسی نسبت بمقدسین و روحانیون که بدون لاونعم مطیع‌هستند ومقاومتی دربرابرآن‌ندارند خونسردباشد یعنی کاری بکارآنهانداشته باشد ، وازطرف دیگر اختراعات مادی و شهوت برای تهیهٔ آلات قدرت‌هم علایقی تلقی‌شوند عاری ازاهمیت واقعی‌یعنی آنکه‌مردم دردماغ خود برای‌آلات وابزار قدرت اهمیتی‌قائل نشوند وطرزفکرآنهانسبت بدان خونسرد وبی‌اعتناباشد . لذا میتوان **بودیسم** یامذهب بودارا اولین اثر فردیت یاآغاز **اندیویدوالیسم** دانست در برابرمذهب طبیعت پرستی‌برهمن، ودرعین‌حال این‌فردیت‌را هم باید هدف‌وغایت بودیسم پنداشت زیرا این آگاهی وجدان تازه نسبت بارزش شخصی فرد طبق فلسفهٔ بودیسم

منتهی به نتایج مادی ومنجر به عایدی دنیوی نمیشود . درواقع بمنزله آئینی است که بدور محورخود میچرخد وبجای دیگر یااثردیگرمنتهی نمیگردد. آنچه که مورد توجه میباشد «**خیرخواهی**» یاحسن نیت است بطوریکه از تمام علایق آزاد شده و پیوستگی باچیز دیگر ندارد . درحقیقت این آئین را میتوان آئین «آزادی روح» کامل نام گذاشت در برابر «**اتوریتهٔ اجتماعی**» معمول درمصرقدیم که متضمن پرستش فرعون بود بعنوان سلطان روحانی مردم .

بطوریکه ملاحظه میشود این دو آئین بودائی ومصری در دوسرحد افراط وتفریط قرار گرفته ولی ازاین حیث مشترك اند که هریك بنحوی وتحت عنوانی جداگانه پشت پا بوسائل جهانی ومادی برای «پیشرفت منظم وازدیاد قدرت بشری» زده واین ایده را از آئین خود حذف کرده اند. نه درهند ونه درمصرفلاسفه و متفکرین، فکرخودرا مشغول امور و رفتار روزمرهٔ بشری ننموده اند اعم از آنکه آن اموروفتاروکارهائیکه مردم انجام میدهند بحال تودهٔ مردم مفیدافتد یانیفتد .

درمذهب بودیسم ، **تمدن وحیات اجتماعی** متشابهاً بصورت یك فریب وگمراهی جلوه گرشده وبمنزلهٔ پردهٔ مجللی ازاشتباه واغفال تلقی گردیده است . درمصرقدیم اصل «الزام اخلاقی» مربوط میشود به «**تمدن وحیات اجتماعی**» بدینمعنی که هریك ازافراد مردم الزام اخلاقی داشته اند که بطورکلی نسبت به تمدن مصروحیات اجتماعی مصر وفادار باشند نه نسبت بجامعهٔ بشری عصر خود یازمان مخصوص . و هرجا که علایق آنها نسبت بدومورد مزبور درتضادوتصادم آید باید علایق مربوط به کل تمدن وحیات اجتماعی راارجح شمارند وبطوریکه استنباط میشود این فرضیه جنبهٔ روحانی ومذهبی دارد. آنچه که مورد نظر است مسرت وسعادت بشری درزمان معین نیست بلکه عبارت است ازجاودانی بودن روح انسانی باخدایان جاودان درمیان افتخارات جاودانی معابدایشان که ازامور گذرنده نیست.

اما اولین طرفدارهای فلسفهٔ سود جوئی (یوتیلیتاریانیسم) را باید درجامعهٔ چینی قدیم جستجو کرد که فلاسفهٔ کلاسیك ایشان سلوك ورفتار آدمی را براساس عبادات ورسوم مذهبی مفید وآن نوع الزامات اخلاقی بنانهاده اند که درخلال تمام قرون، زندگی و نام نیك خانوادگی هرفرد راکه شامل پدر ومادر و اجداد میشود و افتخارات معابد محلی راکه ارواح محلی حافظ آنند محفوظ نگاهدارد .

(ج) فلسفهٔ سیاسی در چین قدیم ـ لائوتسه و کنفوسیوس و منسیوس

(اول) لائوتسهٔ یا پیر استاد ـ شرح حال و فلسفهٔ سیاسی وی

شرح حال

لائوتسه یالائوتزه یالائوتزو(۱) که دراصل نام وی **لی اره**(۲) بوده (۶۰۴ـ۵۳۱ ق‌م) وبلقب «استاد کهن» یا «پیراستاد» ملقب میباشد ازفلاسفهٔ بزرگ ومعروف چین است

۱ - Lao - tse , Lao - tsze , Lao - tzu ۲ - Li Erh

که گویند درزمان سلسلهٔ **چو** (۱) میزیسته وبعضی معتقدند که چنین‌شخصی وجود نداشته ووجود او تا کنون بمرحلهٔ اثبات نرسیده است. وی طبق‌روایت، متولدایالت **هونان**(۲) مؤسس فلسفه ومذهب **تائوئیسم** (۳) میباشد که مذهبی‌است آزادی‌خواه وبراساس آزاد منشی وبرپایهٔ **تائو**(٤) یعنی «رفتارنیك» یا «روح جاودانی راستی» بنیان گذاری‌شده، تشریفات ورسوم مذهبی راکاملا بیهوده میداند وقوانین رااحمقانه میشمارد وازاین حیث بامذهب کنفوشیوس یا **کنفوسیانیسم** (٥) فرق فاحش دارد. در میان مردم چین سنت بر آن‌جاری‌شده که لائوتسه رانویسندهٔ کتاب **تائو ته چینگ**(٦) «تعلیمات تائو» میدانند. تعلیمات لائوتسه را بعداً **چائونك تزو** درقرن چهارم قبل از میلاد شرح و بسط داده وبعدها تعلیمات مزبور به سحروساحری تنزل یافت.

عقاید سیاسی لائوتسه یاتائوئیسم

خطر روشنفکری وروشنفکر برای حکومت- حماقت وبیهودگی قوانین - یوتوپیای روسوئی - اخلاقیات مسیحی مانند.

درمیان فلاسفهٔ ماقبل دورهٔ کنفوشیوس، لائوتسه ازهمه بزرگتر ومهم تر است و اگرچه نسبت باصل‌وجودچنین کسی شك کرده‌اند، درصورتیکه معتقد شویم که وجودداشته است‌از آثاروتحریراتی که‌بنام‌وی باقی‌مانده‌است چنین‌برمیآید که‌سن کهولت‌رادرك کرده. **سزوما چی‌ین** (۷) مورخ چینی مینویسد که لائوتسه ازدغل بازی و رذالت سیاستگران نفرت داشته واز پیشهٔ خود که کتابدار کتابخانهٔ سلطنتی بود خسته شده عزم کرد تا خاك چین‌را ترك گوید ودرنقطه‌ئی دورافتاده درمحل ییلاقی ودورازشهر و آبادی بسر برده. وچون بمرز رسید **ین‌هسی** (۸) مرزداروی‌را مخاطب قرار داده گفت: «اکنون که راه عزلت وانزوا پیش‌میگیری ازتو تمنادارم کتابی برای‌من برشتهٔ‌تحریر آوری». پس کتابی حاوی دو بخش نگاشت یکی بنام **تائو** Tao و دیگری بنام **ته** Te که تعداد کلمات آن به‌پنجهزارمیرسید. این کتاب‌را نگاشت و آن‌دیارراترك گفت و کسی آگاه نیست که‌در کجا بدرود حیات گفت. گویند لائوتسه هشتادوهفت‌سال‌عمر کرد. بهرحال آنچه که‌اکنون ازاو باقی‌مانده‌نام اوو کتاب‌اوست که‌صحت‌هردوخبر بمرحلهٔ ثبوت‌نرسیده. نام‌لائوتسه ازدوکلمهٔ **لائو** و **تسه** ترکیب‌یافته است که‌بمعنی«استاد کهن»یا«پیر استاد»است ونام‌واقعی‌او گویند **لی** Li بوده‌است که بمعنی«مقام‌عالی»است. مبدأ ومنشأ کتاب منسوب به‌وی موردا‌ختلاف و بحث دانشمندان است ولی عموماً متفق‌القول هستند که «تائو - ته - چینك» که بمعنی «کتاب طریقت وتقوی» است‌از مهم‌ترین متون فلسفهٔ **تائوئیسم**‌است که بعقیدهٔ‌دانشمندان چینی سالها قبل‌از لائوتسه وجودداشته ومندرجات‌آن اساس مذهب اقلیتی قابل‌توجه از

۱- Chou ۲- Honan ۳- Taoism ٤- Tao ٥- Confucianisme ٦- Tao Tê Ching
۷- Szuma Ch'ien ۸- Yin Hsi

مردم چین بوده وتا بامروز نیز مورد اعتقاد ایشان‌است • درهرحال تحریر کتاب مزبور منسوب بهر کس که بوده باشد شکی نیست که افکار وعقایدی که در آن آمده درتاریخ سیر عقاید وافکار حائز اهمیت بسیار و جالب توجه است •

کلمهٔ **تائو** Tao بمعنی‌راه وطریق‌است وبعضی اوقات به «راه‌طبیعت» وهم به «رسم وراه زندگی‌خردمندانه بروش‌تائوئیسم» معنی‌میدهد اما اصولا مقصود از آن روش تفکر است ویا راه وروش «امتناع ازتفکر» زیرا طبق مسلك تائوئیسم فکر وتفکر از امور سطحی بوده وتنها برای احتجاج ومباحثه‌مفیداست وبرای زندگی‌ضررش بیش‌ازنفع آنست. راه‌صحیح آنست که قریحه وتمام‌متفرعات آنرا مردود شناسیم‌وحیات عزلت وآرامی‌راپیش گرفته، خاموش وآرام‌درنقش‌خود درباب‌طبیعت اندیشه کنیم•علم تقوی‌نیست و بعکس‌از هنگامی که‌نشرعلم‌وفرهنگ‌معمول گشته‌تعداددونان‌ورذالت‌پیشه‌گان‌فزونی یافته‌است•علم نیز حکمت وخردنیست زیرا هیچ‌چیز درعالم بقدر قریحه و روشنفکری با مرد حکیم و خردمند فاصله ندارد• بدترین حکومت ممکنه‌آنست که بدست فلاسفه اداره شود• ایشان هرسیر طبیعی‌را بافرضیه تخریب میکنند ولیاقت آنها در ایراد سخنرانیها و خطابه‌های غرا ومبالغه‌آمیز جلوه‌دادن افکار وپیچیده‌نمودن عقاید ازطرف‌ایشان‌خودعلامت بی‌لیاقتی آنها درعمل وفعالیت است• لائوتسه گوید :

«کسانی که هوشمند باشند مبارزه ومباحثه نمیکنند•منازعه ومحاجه علامت هوش نیست• • • چنانچه علم وآموختن علم رامردود شناسیم‌دیگردچار زحمت ومشکلات نخواهیم‌شد•مرد حکیم و دانا دائماً مردم را بی‌علم وعاری ازامیال نگاه میدارد وهر کجا کسانی پیدامیشوند که صاحب‌علم‌هستند مردم‌را ازفعالیت‌وعمل‌بازمیدارند• قدمائیکه درایت خودرا درعمل به‌مسلك تائو نشان دادنددرصدد روشن ساختن‌فکر مردم‌برنیامدندبلکه‌سعی کردند تامردم‌راساده‌ونادان‌نگاه‌دارند• • • مشکل‌حکومت برمردم ناشی ازآنست که آنها را زیاد باعلم آشنا سازیم• آنکس که سعی میکند بوسیلهٔ خرد خود بر کشوری حکومت کندآفت آن کشور است اما آنکس که چنین نمیکند نعمتی است برای کشور .» (۱)

در مذهب تائوئیسم **مرد قریحه و شخص روشنفکر خطری است برای دولت و کشور** زیرا وی همه چیز را با ترازوی مقررات و قوانین می‌سنجد و همیشه در قالب مقررات و قوانین فکر میکند بدینمعنی که فکر و تفکر او محدود باین حدود تنگ و کوچك است•وی میخواهد جامعه را مانند علم هندسه بنا کند ومتوجه نیست که‌اینچنین‌مقررات مخرب آزادی‌حیات‌ومخرب‌قوت‌اجزاء حیات‌است• اما **مرد ساده‌تر** که بواسطهٔ تجربهٔ شخصی ، لذت وکفایت‌کاری راکه با نهایت آزادی پذیرفته است میشناسد هنگامیکه بقدرت رسدخطر وضررش کمتر ازمردقریحه است زیرا ضرورتی ندارد باو گفته شود که **قانون چیزی‌است خطرناك وممکن‌است بیش‌ازآنچه که**

۱ــ متون تائوئیسم ــ ترجمهٔ **Tas. Legge** بانگلیسی چاپ ۱۹۲۷ آکسفورد جلد دوم **Ixx xd ,3** و جلد اول **Ixv , 1—2**

مفید واقع شود زیان رساند. (۱) اینچنین زمامدار ساده دخالت در کار مردم واداره کردن آنهارا بحد اقل ممکن میرساند و اگر ملت را رهبری میکند رهبری وی عاری از تصنع وظاهر سازی و پیچیدگی وابهام بوده بلکه آنهارا بطرف حالت عادی و بی غل و غش وسادگی رهبری مینماید که درچنان حالت زندگی، پیروی ازیك سلسله اعمال عادی وجاری طبیعی میکند که خیال وفکر وطرح نقشه در آن دخالت ندارد وخرد واقعی همین است. حتی درچنین رهبری وحکومتی تحریر و کتابت هم کنار گذاشته میشود زیرا تحریر ابزاری است غیرطبیعی و آلتی است شیطانی وباعث فریب واغفال. همان انگیزه های اقتصادی لحظه ئی مردم که عبارت باشد به شهوت ایشان برای نان وعشق (میل جنسی ـ م.)، بدون آنکه مانع مقررات وقوانین درسر راهش قرار گرفته باشد، چرخهای زندگی را بنحوی ساده میگرداند و آنرا بدوران کامل وشایسته میگذارد. تعداد اختراعات درچنین حکومتی بسیار معدود و انگشت شمار خواهد بود زیرا کار اختراعات تنها آنست که بر ثروت ثروتمند و برقدرت مقتدر بیفزاید. درچنین حکومتی نه کتاب و نه قانونگذار ومتخصص قضائی و نه کارخانه وصنعتگر ضرورت دارد بلکه تنها بازرگانی دهاتی ومعاملهٔ بین دهات کافی است. لائوتسه گوید:

« در سلطنت، مسلماً افزایش تعداد ممنوعات موجب ازدیاد فقر در مردم است. هرچه که برمنافع مردم افزوده شود بیشتر باعث بی نظمی در کشور وقبیله میگردد؛ هرچه که مردم بیشتر در کارها مهارت یابند، بیشتر تزویر وحیله ها وشیوه های عجیب بظهور میرسد؛ هرچه که بیشتر قانون وضع گردد بر تعداد دزدان وغارتگران بیشتر افزوده میشود. چنین است که حکیم خردمندی گفت: من هیچ کاری انجام نخواهم داد ومردم بخودی خود تغییر حالت خواهند داد؛ من مشتاق آن خواهم شد که سکوت اختیار کنم ومردم بخودی خود درست رفتار خواهند بود. من درباب ثروت بخود زحمت نخواهم داد ومردم بخودی خود ثروتمند خواهند شد؛ من ازخود حرص نشان نخواهم داد و مردم بخودی خود بسوی سادگی بدوی خواهند گرائید....

در کشور کوچکی باجمعیت قلیل من چنان فرمان خواهم داد که ولو آنکه افرادی در آن کشور باشند که هریك لیاقت ده یا صد مرد را داشته باشند شغل استخدامی برای آنها وجود نخواهد داشت؛ من مردم را چنان خواهم نمود که درعین حال که مرگ را واقعه ئی غم انگیز پندارند از آن اجتناب نکنند. اگرچه کشتی ها وقایقها و کالسکه ها داشته باشند باید موقعی برای سواری آنها بدست نیاورند؛ اگرچه مالك لباده های چرم گاومیش وسلاح های برنده باشند موقعی برای بکاربردن آنها نیابند. من باید مردم را چنان سازم تا رجعت بعصر استعمال طنابهای گره زده بنمایند. ایشان باید همان غذای ثقیل خودرا لذیذ، لباس سادهٔ خودرا زیبا، کلبه های محقر خودرا استراحت گاه، وهمان راههای معمول وموجود خودرا منابع درك لذت پندارند. باید درهمسایگی ماودرمرئی ومنظر ما کشوری باشد که دائماً صدای مرغها وسگها از آن شنیده شود اما من مردم را چنان خواهم کرد که رجعت بعصر

۱ـ تاریخ مختصر فلسفهٔ قدیم چین بقلم A.T. Suzuki چاپ ۱۹۱۴ لندن صفحهٔ ۸۱

قدیم نموده حتی به‌بهای مرگ بهیچوجه‌حاضر بمعاملهٔ با آن همسایه نشوند.» (۱)

حال ببینیم این طبیعتی‌را که لائوتسه میخواهد آنرا راهنمای‌خود قراردهدچیست؟ میبینیم استاد کهن فرق فاحشی بین طبیعت و تمدن قائل میشود بهماندرجه وهمان نحو که **روسو** دربحث خود تحت عنوان تالارصداها یا انعکاسات آنرا «فکرجدید» مینامد.

طبق فلسفهٔ تائوئیسم، طبیعت یعنی فعالیت طبیعی، یاجریان آرام وخاموش حوادث سابقه دار که قرنها برقرار بوده. طبیعت یعنی نظم باعظمت وجلال فصول و آسمان. وآن همان **تائو** یاراه وروشی‌است که مظاهر آن درهرچشمه ونهروصخره وستاره‌دیده‌میشود. طبیعت همان‌قانون بیطرف وغیرشخصی ودرعین حال عقلی‌اشیاء است که‌اگرمردم‌بخواهند درصلح وصفا وخردمندی زیست کنند باید قانون سلوك ورفتار آدمی نیزاز آن قانون طبیعی‌پیروی نماید وبا آن وفق داده شود. این قانون‌اشیاء همان **تائو** یاروش‌عالم‌است هما‌نطور که قانون سلوك ورفتار آدمی نیز**تائو** یاروش زندگی‌است. حقیقت‌این‌است که لائوتسه هردو **تائو**رایکی دانسته و درنظروی زندگی‌آدمی ازاصل ودر آهنگ کل‌جمع، جزئی‌است از آهنگ کل‌جهان. درتائوی کل عالم، قوانین طبیعت یکسان گشته بایکدیگر تشکیل همان‌جوهر کل واقعیتی رامیدهند که **اسپینوزا** از آن سخن میگوید. کلیهٔ اشکال ومتنوعات طبیعی دراین تائوی جهانی مکان شایستهٔ خودرا احراز کرده، وکلیهٔ اختلافات وتضادهای ظاهری درآنجا بایکدیگر تلاقی‌مینمایند. واین تائوی جهانی همان مطلق‌است که درآن تمام خصوصیات منحل‌شده بصورت وحدت هگلی بیرون آمده اند(۲) (رجوع شود بفلسفهٔ هگل و روسو و اسپینوزا در مجلد دوم این کتاب)

لائوتسه گوید که طبیعت درازمنهٔ باستانی مردم وزندگی انسانراساده وصلح آمیز قرارداده وتمام جهان درشادی میزیستند. اماچون مردم تحصیل«علم» کردند،زندگی‌را بااختراعات خودمبهم وپیچیده نمودند وکل معصومیت اخلاقی و ذهنی راازکف داده از صحراها به شهرهاروآورده شروع بتحریر کتب نمودند وازآنجاتمام بدبختی‌های بشری واشکهای فلاسفه بظهوررسید. پس مردحکیم‌وخردمند این‌ابهام‌وپیچیدگی‌حیات‌شهری‌را ترك میکند وازاین معمای‌فاسد کننده وسست کنندهٔ قانون‌وتمدن میگریزدودورازهرشهر یاهرکتاب‌یاهرمقام وپست رسمی یاهرمصلح یاوه سراخودرادردامان طبیعت‌پنهان‌میکند. رمزخرد وآن عنصرخاموش وآرام که تنها آخرین مسرتی‌است که میتواند بدان‌دست‌یابد درواقع بعقیدهٔ لائوهمان اطاعت استائیك (تابع فلسفهٔ رواقیون)است نسبت بطبیعت واین رمز در ترك تمام ظاهر سازیها وترك قریحه و روشنفکری نهفته وعبارت است ازقبول لوازم‌طبیعت بانهایت‌اعتماد وپیروی‌ازآنچه که غریزه وحس بدان حکم میکند که درواقع تقلید معتدل و شایسته‌ئیست ازراه آرام و روشهای خاموش طبیعت.

---

۱ – «متون تائوئیسم» جلد دوم Ixxx Ivii ; 2 - 3

۲ – «باغ لذات» بقلم Yang Chu چاپ ۱۹۱۲ لندن صفحات ۱۶و۱۹، تاریخ تمدن جهان بقلم H. Schneider ترجمهٔ T. Green چاپ ۱۹۳۱ نیویورك جلد ۲ صفحهٔ ۸۱۰، تاریخ مختصر تمدن چین بقلم R. Wilhelm چاپ ۱۹۲۹ نیویورك صفحهٔ ۲۴۷

بعقیدهٔ بعضی‌ازفلاسفهٔ معاصر در ادبیات جهان شاید سخنی خردمندانه تر ازعبارت زیر که ازگفته های لائوتسه‌است نتوان پیدا کرد :

« تمام اشیاء درطبیعت ، خاموش وآرام بکارخود مشغولند . آنها بعالم وجود گام میگذارند وصاحب چیزی نیستند. آنهاوظیفهٔ خودرا انجام میدهند وادعائی ندارند. تمام اشیاء عالم متشابهاً بکار خود اشتغال دارند و ما آنها را درکنارخود میبینیم وجزء فروع می‌پنداریم. چون هریك بثمررسیدند باصل ومبدأخویش رجعت میکنند. **رجوع باصل** یعنی استراحت وآرامش یا **انجام سرنوشت** . این رجعت ودگرگونی یك قانون جاودانی است. وشناختن این قانون همان حکمت یا خرد است.»(۱)

(درمورد اشارهٔ اخیر «**رجعت باصل**» مقایسه شود باآیهٔ قرآن مجید« اناللهّٰ وانا الیه راجعون» که مولوی آنرا طی بحث فلسفی دیگری آورده که منتهی بدین بیت میشود :

« پس عدم گردم ، عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون »

بعقیدهٔ لائو وطبق فلسفهٔ تائوئیسم ، **جزم یاسکون** که عبارت از نوعی عدم فعالیت وامتناع ازدخالت درسیرطبیعی اشیاء میباشد نشانی ازخردمندی‌مرد خردمند وحکیم‌است در تمام‌موارد. اگر دولت و کشوردچار بی نظمی است کارشایسته آن نیست که در آن اصلاحی نمائیم ویا تغییری بدهیم بلکه عمل شایسته آن است که هرفرد حیات خودرا توأم باانجام منظم تکالیف‌خود نماید. هرگاه مقاومت فرد بازد وخورد ومقابله مواجه گردید اعقل و انسب آن است که مشاجره ودعوانکنی یاجنگ برپانسازی بلکه باخاموشی و آرامی خود را بکناربکشی وبوسیلهٔ تسلیم وصبرپیروز شوی بفرض آنکه پیروزی موضوع‌داشته باشد. عدم مقاومت‌وبی‌عملی‌غالباًوبمراتب بیشتر ازعمل،منجر به‌پیروزی‌میگردد. دراینجادرسخن لائوتسه اشاراتی دیده میشود که به آنچه که بعداً درمذهب مسیح ومنسوب به عیسی‌مسیح آمده‌است بی‌شباهت نیست . لائوتسه گوید :

« هرگاه توجنگجوئی نکنی وحاضر بجنگ ودعوانشوی احدی در روی این کرهٔ خاکی قادرنخواهدبود که باتو به جنگ وستیزه برخیزد..... آزار واردهٔ بخویشتن را بامهربانی تلافی کن .... من نسبت بکسانی که خوب هستند خوب هستم ونسبت بکسانی که خوب نیستند نیزخوب هستم وبدینطریق همه‌چیزوهمه کس خوب‌خواهد شد. من‌نسبت بکسانی که‌صمیمی‌هستند صمیمی‌هستم ونسبت بکسانی که‌صمیمی‌نیستند نیزصمیمی هستم وبدینطریق همه چیزوهمه کس‌صمیمی‌خواهد بود..... نرم‌ترین چیزها درعالم با نرمی برسخت‌ترین چیزها حمله‌میکندوازعهدهٔ آن برمیآید... درعالم هیچ‌چیزنرم‌تر یاضعیف‌ ترازآب نیست، باوجود این برای حمله‌دربرابر اشیاء محکم وقوی هیچ چیزمؤثرترازآب نبوده‌وبر آن نتواند سبقت یافت»(۲) وهمچنین مکرر زنان‌را مثال میآورد که باهمان‌حربهٔ مروت‌ونرمی همیشه برمردان فایق میآیند.(۳)

---

۱ – متون تائوتیسم جلد اول 2 - 1 و xvi

۲ – متون تائوئیسم جلداول 1 , xliiii و 2 , xlix و 2 , lxi و 1 , lxiii و1 , lxxviii و lxxxi وتاریخ ادبیات چین تألیم H. A. Giles چاپ ۱۶۲۸ نیویورك صفحهٔ ۷۳ ۳ – متون تائوئیسم جلد دوم lxi,2

بطوریکه مشهوداست درکلیهٔ این آئین‌های چینی همیشه نام‌ازمرد حکیم وخردمند ودانا برده میشود وعقاید مزبور عموماً منتهی به فرضیهٔ خرد و خردمندمیگردد و این خاصیت مخصوص افکار چینی است که ازمقدسین صحبت بمیان نمیآورد وهمیشه از حکما وخردمندان سخن میگوید . چندان ازخوبی بحث نمیکند بلکه از خرد گفتگو مینماید . درنزد چینیان غایت آمال‌یاایدآل‌عبارت ازمردهواخواه تقوی‌نیست بلکه‌ایدآل‌چینی‌دماغ بخته وآرام است ، ومردی‌است که باآنکه لیاقت اشغال مقامات عالیه را درجهان دارد کناره‌گیری کرده رجعت بسادگی و خاموشی مینماید . خاموشی آغاز مرحلهٔ عقل و خرد است . مرد خردمند حتی از تائو وخرد وحکمت هم سخن نمیگوید زیراخرد وحکمت را هیچگاه نتوان باکلمات بدیگری انتقال داد وتنها با عمـل و تجربه و نمونه قرار گرفتن قابل انتقال است . چنانچه گوید:

«آنکس که راه را میشناسد دربارهٔ آن یك‌کلمه هم سخن‌نمیگوید وآنکس که دربارهٔ آن سخن میگوید آنرا نمیشناسد .آنکس که میداند نمیگوید ، و آن کس که میگوید نمیداند .آنکس که میداند دهان خود را می بندد .» (۱)

بعقیدهٔ وی مرد خردمند فروتن ومتواضع است زیرا درسن پنجاه سالگی(۲)شخص معمولا باید نسبت عـلم و ضعف خرد را کشف کرده باشد. چنانچه مرد خردمند بیش‌از سایرین میداند سعی میکند آنرا مخفی دارد . « وی درخشندگی خود را ملایم میکند و اعتدال میبخشد و بدینطریق خود را در توافق و هم‌آهنگی با تیرگی دیگران قرار میدهد» (۳) طبق فلسفهٔ تائوئیسم، مرد خردمند باسادگی وهرکس که ساده‌است موافقت میورزد نه با عالم ودانشمند ولذا ازابتلای بغرایزابتدائی تضادآسوده خواهد بود . مرد خردمند بهیچوجه اهمیتی به ثروت و قدرت نمیدهد بلکه امیال خود را بحداقل بودیسم تقلیل میدهد . چنانچه گوید :

« من‌چیزی ندارم وچیزی‌در خود نمی بینم که صاحب ارزشی باشد؛ من‌آرزو دارم که قلب من‌کاملا مقهور گردد وتا بحد خلاء مطلق تهی وخالی از هرچیز شود ..... حالت خلاء را باید بحد اعلی رسانید و آن خاموشی و آرامی با قدرت خستگی ناپذیرحفظ گردد... اینچنین کس‌را نمیتوان نزدیك یا دور،آشنا یا بیگانه پنداشت. وی درماوراء کل‌پندارها ازقبیل نفع یا ضرر، محبت یاآزار، ومافوق تمام تصورات ازقبیل اشرافیت یا پست بودن رتبت قراردارد . وی شریف‌ترین مرد در زیر این گنبد نیلگون است » (٤)

ضرورتی ندارد کـه دراینجا تطابق عقاید بـالا را با عقاید ژان ژاك روسو کـه کاملا مشهوداست متذکـر شویم و جزئیات عقاید هردو را در معرض مقایسه قرار دهیم (رجوع شود بفصل مربوط به روسو در مجلد دوم همین کتاب) بطوری که

۱ـ متون تائوئیسم جلد دوم lvi , 1-2 ۲ـ چینیان معتقدندکه مرد خردمند درحدود ۵۰ سالگی بحد پختگی کامل میرسد و سپس در حال خاموشی و خردمندی تا یك قرن زیست می کند .
۳ ـ کتاب مزبورجلد دوم lvi , 2 ٤ ـ کتاب مزبور جلد اول xvi , 1 و جلد دوم lvi , 3 وکتاب فرهنك خاوری و باختری بقلم M. Parmelee چاپ ۱۹۲۸ نیویورك صفحهٔ ٤۳

برخواننده مشهود است باآنکه هردو فیلسوف از لحاظ تاریخ زندگی قرنها بایکدیگر فاصله دارند طرز فکرشان یکی است و هر دو از یکنوع است . و همانطور که در فلسفهٔ تاریخ و فرضیهٔ تاین بی هم اشاره شده است این‌فلسفه فلسفه ئیست که درطی‌تاریخ متناوباً درمواقع معینی ازسیرتاریخی مللظهورمیکند وبعد ازچندی ناپدید شده باردیگر پس ازمدتی مرورزمان درموقع مشابه تجدید ظهورمیکند زیرا در هرنسل ونژاد یا پس ازگذشتن هرچند نسل موقعی فرا میرسد که اکثرمردم ازتقلا و کوشش مداوم خسته‌شده، ازظلم وفشاروپیچیدگی وابهام‌وسرعت زیاد درزندگی‌شهری بجان‌آمده ادبیات‌وتحربرات ایشان مشحون میگردد ازایدآلیسم وایدآلیزه کردن مسرات زندگی یکنواخت روستائی وحیات سادهٔ دهقانی وبرضد علم نیز مینویسند، ازطبیعت و لذات طبیعی سخن میگویند و «طبیعت»اصطلاحی است بسیارشایسته که دراخلاقیات ومذهب‌وانواع فلسفه ها ممکن است ازآن استفاده نمود . همه کس ازهرطبقه وصاحب هرمرام دراستدلال واثبات مدعای خود به‌این اصطلاح دلچسب متوسل میشود . حتی آنکه هم علوم طبیعی داروین و هم فلسفهٔ غیر اخلاقی نیچه هردو بمراتب بیش ازفلسفهٔ لائوتسه و فلسفهٔ مسیح بطبیعت استناد میکند و بدان توسل میجوید .

اما بعضی ازفلاسفه بطورکلی توسل بطبیعت واستناد بدانرا درمورد نظام اجتماعی بشری منکرشده میگویند اگرقرارشود کسی تبعیت ازطبیعت نماید وبنحوطبیعی عمل کند لازم میآید که مرتکب قتل نفس گردد وبجای بکاربردن فلسفه وتفکرفلسفی ازگوشت‌بدن دشمن خود تغذیه نماید ودراین صورت چنین موجودی گمان نمیرود بتواند تحقیرنفس کند وخاموشی وسکوت پیش‌گیرد . حتی شخم زدن زمین نیز یکنوع جنایت محسوب میشود زیرا بوسیلهٔ شخم زدن تخم های گیاهان معینی‌رانابود میکنیم وبحیات‌آنها خاتمه‌میدهیم تا تخم دیگری طبق سلیقه ومیل خود جای‌آن بنشانیم واین خود نوعی میل بشکار و قتل است و کشاورزی هم بااین استدلال بهمان‌درجهٔ صنعت،کاری «غیرطبیعی» است . یکی از فلاسفهٔ باختری معاصرمینویسد معهذا درهمین فلسفهٔ لائونیزجوهری شفابخش برای روح آدمی دیده میشود زیرا هنگامیکه ما هم درناحیهٔ دور دست کوهستان و صحرای آرام و خاموش بدورآتش شعله‌ور می نشینیم احساس میکنیم که ازهمان کوههای خالی‌ازجمعیت وصحرا های عاری ازموجودات و ازهمان شعلهٔ‌آتش صلح وآرامش شفابخش میطلبیم .

خلاصه‌آنکه با مرور بتاریخ بشری می بینیم زندگی انسان همیشه مانند پاندول ساعت درنوسان بوده ازسمتی بسمت دیگرمیگراید وبازبحال اول برمیگردد وفلسفهٔ وی نیزهمراه همان شیوهٔ زندگی بین ولترو روسو، یا درمیان کنفوسیوس ولائوتسه ، یا بین سقراط ومسیح درنوسان است . درهرنسل هرفکری که بدان نسل منتقل گشته یادرخلال زندگی‌آن نسل ظهورنموده‌آن فکرخود روزهای درخشان راگذرانیده وعده ئی ازمردم یا ازروی خرد یا بسبب بیخردی برای صحت اثبات آن مبارزه کرده وشاید این مبارزه‌هم بجنگها منجر گشته سپس روزی فرا رسیده که مردم‌ازآن فکروایده وازمشاجره هاخسته شده و مشتی ایدالهای معکوس را بنسل جوان منتقل ساخته اند . در این هنگام است که مردم همراه ژان ژاك روسو ولائوتسه عازم جنگلها شده با حیوانات راه دوستی گرفته

وازز بان سادهٔ دهقانی وطبق فکر بدوی روستائی سخن گفته‌اند وجهان را باتمام شرور و بدبهایش ترك گفته اند ودرزمان معاصر گویا یکی ازاین دوره ها مصادف با همین زمان حاضرما باشد که شاید لازم آید تمام کتابهای موجود را درآتش ریخته بسوزانیم معهذا آثار مندرجات یك کتاب مهم در دماغها باقی و جاودان خواهد ماند وآن جوهرحکمت کتاب **تائو- ته-چینگ** (۱) است.

اکنون میتوان قیاس کرد که هنگامیکه کنفوسیوس درسن سی وچهارسالگی وبرای دیدار لائوتسه که اواخرعمرخودرا میگذرانیده بشهر **لویانگ** (۲) پایتخت **چو** (۳) آمده واز افکاروی آگاهی یافته است چگونه فلسفهٔ لائوتسه بنظرش عجیب رسیده وبعدهادرصدد ایجاد فلسفهٔ عکس آن برآمده است. کنفوسیوس دراین ملاقات ازپیراستاد خواسته است که بوی اندرزی دهد. لائوتسه بابیانی موجز ومرموز وتند اینچنین بکنفوسیوس اندرز داده گوید:

«کسانیرا که دربارهٔ آنها بتحقیق برخاسته ئی استخوانشان هم بخاك بدل شده وچیزی ازایشان بجزکلماتشان باقی نمانده. هنگامیکه ساعت موعود مردبزرگ فرا میرسد بمرتبهٔ رهبری وپیشوائی میرسد اما قبل ازآنکه ساعت درگذشتش فرا رسد می بیند که تمام مساعی اوبا موانع مواجه گشته است. من شنیده ام بازرگان کامیاب کسی است که باکمال احتیاط ثروت خودرا پنهان میدارد و چنان وانمود میکند که چیزی ندارد، ومرد بزرگ هم ولو که محصور بموفقیتها باشد ازلحاظ سلوك ورفتار وظاهر، ساده وآرام است. پس خودرا ازشرغرور ومباهات ومطامع خویشتن وناز وتظاهر وهدفهای دور و دراز خلاص کن. سیرت توچیزی بدین ها نمیافزاید. این است اندرزمن به تو.» (٤)

سزوماچی ین مورخ بزرگ چینی حکایت میکند که کنفوسیوس بشنیدن این کلمات حکمت آنرا درك کرد وآنرا حمله واهانت بخویشتن نپنداشت. بلکه بعکس در مراجعت ازنزد خردمند درحال مرگ بشهرخویش، شاگردان خودرامخاطب قرار داده گفت: «من اکنون میدانم که پرندگان چگونه پرواز مینمایند، ماهیان چگونه شنا میکنند وحیوانات چگونه میدوند ولی دونده ممکن است روزی بدام افتد و شناگر گرفتار چنگك و قلاب گردد وپرواز کننده را تیری ازپادرآورد. اما آنچه که نمیدانستم این بود که چگونه اژدهای بالدار (دراگون) بر پشت بادسوار گشته ازمیان ابرها میگذرد وبآسمان صعود میکند. و امروز که بدیدار لائوتسه نائل آمدم میتوانم تنها اورابا دراگون مقایسه نمایم و اوهمان اژدهای بالدار است که برپشت باد آرام گرفته بآسمانها صعود میکند (۵)

اکنون نوبت به کنفوسیوس یا استاد جدید میرسد که پس ازملاقات استاد کهن انجام مأموریت خودراآغاز نموده دروضع فلسفهٔ خویش پیشروی نمود تاآنجاکه متنفذترین و مؤثرترین فیلسوف در تاریخ بشری گردید.

---

۱ - Tao - Te - ching ۲- Lo - yang ۳- Chou ۴- متون تائوتیسم Legge صفحهٔ ۳٤
۵ - کتاب مزبور صفحه ۳٤

دوم - کنفوسیوس

شرح حال و فلسفهٔ سیاسی وی

مختصری از اوضاع قدیم چین و محیط کنفوسیوس

تمدن **باستانی چین** که در آن، گاو آهن برای شخم کردن زمین و بکار بردن چرخ تراش برای کارهای سفالی در دورهٔ سلطنت سلسلهٔ **چو** (۱۱۲۲-۲۴۸ ق.م) معمول بوده است درحوالی **هوانگ‌هو** یارودزرد تمر کزداشته . هنوزمعلوم نیست که چینیان در آغاز از طریق باختر در سواحل این‌رود بزرگ پیش آمده‌اند یا ازجنوب تا باین نقاط رسیده‌اند که شامل **شانتونگ** نیزمیشود . در آنزمان هنوز اسمی از کشور ژاپون وجود نداشته یا بنحو شایعه نامی‌از آن بعنوان سرزمین کوتوله‌ها بگوش مردم خورده‌بود . مذهب بودیسم یابودا هنوز ازهند به‌چین سرایت‌نکرده بود، اراضی‌اطراف رود **یانگ‌تسه** هنوزعبارت بوده‌است ازنی‌زارهای باتلاقی که قبایل‌بر بر تازه نوعی‌حکومت بدوی‌رادر آنجا آغاز نهاده بودند. یکی‌از رؤسای سرزمین چو مباهات کرده و گفته‌است که«من تنها یك‌وحشی بر بری هستم وخودرا آلوده به‌القاب‌چینی نکرده‌ام» واین‌نکته را نیز بر گفتهٔ خود افزوده است که‌جد او ازپستان‌یك ماده ببر شیرخورده وپرورش یافته‌است . امپراطوران چین که خود را بی‌نیاز ازدیگر کشورها میدانسته وبسابقهٔ‌یکهزارسالهٔ‌فرهنگ خود مباهات‌میکرده‌اند دربار خود را در **بویانگ** درایالت **شانتونگ** قرارداده بودند. درقرن ششم‌بسبب آنکه سلاطین‌سلسلهٔ‌چو مرزهای‌خودرا باراضی‌بربرهای بدوی‌توسعه‌داده‌بودند، سیاستشان‌چنان اقتضا کرد که باشراف حوزهٔ امپراطوری قدرت مستقله بخشند و حتی آنکه اجازهٔ ساختن قلاع دهند وبدینطریق یك‌دورهٔ ملوك‌الطوایفی (فئودالیسم) در کشور چین‌بظهوررسید.

پنجاه ودو زمامدار چینی که اسماً و از لحاظ تشریفات تابع امپراطور های مقدس بودند با یکدیگر بمشاجره و نزاع پرداختند تا سال ۲۲۱ قبل از میلاد که امپراطور **چی - وانگ - تی** (۱) بوسیلهٔ‌کار معروف‌خود یعنی سوزانیدن تمام کتابها جهد نمود تاتمدنی واحد ومتحد در آن کشور بوجود آورد معهذا نتوانست بانیروی سنت وعادت‌مقابله نماید ، ظهور کنفوسیوس درحدود اواسط همین دورهٔ هرج ومرج وملوك‌الطوایفی‌است.

شرح حال کنفوسیوس

(۵۵۱-۴۷۹ ق م)

کنفوشیوس یاکنفوسیوس که اصل اسم وی کونگ فودزو K'ung Fu - tzu یا **کونگ فوتسه** Kung Fu-tse بوده که معنی ادبی آن « کونگ فیلسوف » است و در زبان لاتن بنام کنفوسیوس خوانده شده او را **کونگ چیو** K'ung Ch'iu نیز مینامند فیلسوف بزرگ و معروف چین متولد **لو** Lu است که اکنون بنام

---

۱ - Chi Wang - ti

ایالت **شانتونگ** Shantung خوانده میشود و تا بامروز احفاد وی در شهر کوچك کوفو Kūfow یا شوفو Gh'u – foū زیست میکنند واکنون نسل ونسب هفتاد وهفتم او حیات دارند . وی در اوایل عمر اوقات خود را صرف مطالعهٔ تحریرات قدیم نموده در علم ودانش شهرتی یافت وبمرتبهٔ نخست وزیری دولت **لو** رسید و هنگامیکه زمامدار کشور راه عیاشی پیش گرفت (در ۳۹۵ ق‌م) کنفوسیوس ازسمت‌خود استعفاداده مدت۱۲تا۱۳سال حیات آوارگی اختیار کرد و از کشوری بکشور دیگر مسافرت کرده به تعلیم مردم اشتغال داشت . وی معلم مذهبی نبوده و تعلیمات وی جنبهٔ اخلاقی دارد وبیشترمربوط است بحیات خانوادگی واصلاحات اجتماعی وفن‌زمامداری. واندرزهای وی که تا بامروز راهنمای زندگی روزانهٔ مردم شمرده میشود دارای ارزش علمی بوده وشبیه فلسفهٔ سودجوئی (یوتیلیتاریانیسم) است. وی خود را مبتکر و خلاق آن فلسفه نشمرده بلکه «ناقل» آن‌وباصطلاح دیگر پیامبر آن فلسفه میداند که بمفهوم حامل پیام باشد . تحریراتش بیشتر شامل توجیه و تفسیر معتقدات کلاسیك چین است و شاگردان بسیار داشت که مطالب بسیاری بر ادبیات چینی افزوده اند . کتاب **انالکت** Analect که تلخیصی از تعلیمات وی در موضوعات متنوع میباشد یکی از جملهٔ چهار کتاب کلاسیك معروف چین‌است. از ۲۵۰۰سال پیش‌تا کنون تحریرات این‌حکیم بزرگ چینی مبنای یکدستگاه عظیم ازاصول اخلاقی ومقیاس‌رفتار برای میلیونهای بیشمار مردم‌خاورزمین بوده وهست وباآنکه‌درخلال‌قرون‌واعصار، مذاهب‌تائوئیسم‌وبودیسم ومسیحی بمبارزهٔ باآن برخاسته‌اند، آئین کنفوسیوس اگرچه امروز عنوان یك‌دستور برای‌نظم سیاسی رانمیتواند داشته‌باشد لااقل‌بعنوان یك‌فلسفهٔ زندگی واحکام اخلاقی‌واجتماعی تابامروز همچنان برجا مانده‌است. گفته‌های‌پرمغز وی که ازکودکی تقریباًدردماغ تمام‌مردم چین نقش بسته‌است تأثیر اجتماعی بیحدوحصر در آن کشورداشته‌است. تأکیدوی‌درموردتقوی‌ودرستی، خیرخواهی ونجابت که طبق فلسفهٔ وی‌ازفردشروع‌شده به خانواده وجامعه و ملت وجهان بسط داده میشود آئین مزبوررا بصورت‌یك نیروی اخلاقی بسیار قوی درخلال قرون واعصاربیرون آورده است .



کنفوسیوس

گویند کنفوسیوس درفئودال‌نشین لو بصورت کودکی‌زشت چهره‌و کریه‌المنظر از مادرمتولدگردید درحالیکه یك‌برآمدگی هم‌درسرداشت. تولدوی مصادف‌است بامرگ **نبوکدنزور** (بخت‌النصر) درنینوا. پدر کنفوسیوس یکنفر سرباز فقیر بوده ولی نسبش بخانوادئی کهن میرسیده و کنفوسیوس اززوجهٔدوم وی‌بوجودآمده (اززوجهٔ اول عده‌ئی دختر بوجودآمده‌بودند) ومادر کنفوسیوس‌را درسن‌هفتادسالگی بعقد ازدواج خود بیرون آورد. قدیمی‌ترین مورخین‌چینی این‌پیوندراعاری‌ازتشریفات رسمی‌ازدواجی ثبت کرده و بدینطریق خواسته‌اند بگویند که کنفوسیوس حلال‌زاده نیست . پدر کنفوسیوس سه سال

پس از تولد فرزند بدرود حیات گفته و کودك در دامان مادر پرورش یافت. مادرش به ارواح واوهام و پیشگوئی و تفأل و وجود جهان دیگر پس از مرگ معتقد نبود. ولی در سالهای اولیهٔ زندگی به انجام تشریفات و رعایت آن علاقه و هم در آن تخصص داشت و توجه وی به حیات آدمی در همین جهان بود و عین همین خصائص است که بنیان معتقدات و آئین این معلم بزرگ قرار گرفته است. وی کشور چین را آنطور که معمول بود سرزمین کتب مقدس نمیداند و تحریرات او هم جنبهٔ مذهبی وقدس ندارد بلکه در زمرهٔ تحریرات کلاسیك تلقی میشود.

کنفوسیوس در سن ۱۷ سالگی شغلی در خانوادهٔ امیر موسوم به چی Chi بدست آورد و آن عبارت بود از نظارت بر املاك وجمع آوری عشریه. وی درهمان زمان ازدواج کرده وازاو فرزندی بوجود آمد که از آن فرزند نسلها یکی پس از دیگری زیسته و تا بامروز هنوز ادامه یافته‌اند (۱) وگفته‌اند که پس از مدت کمی زوجهٔ خودرا بواسطهٔ ناسازگاری طلاق گفته. برخلاف سنت چینی که مردم آن کشور همیشه از پدر ومادر واجداد خود سخن گفته و بدان مباهات میکردند، کنفوسیوس درمدت عمر خود بندرت سخنی از پدر ومادر خود بمیان آورده ولی مقبره‌ئی برای ایشان ساخته ودرمراسمیکه درآنجا بعمل آمده گفته‌است:

« من مردی هستم که متساویاً بشمال وجنوب وخاور وباختر تعلق دارم ولی باید سببی در وجود من نهفته باشد که این مکان را همیشه بخاطر میآورم.»

نکتهٔ قابل توجه آنست که باوجود کثرت عظیم تعداد شاگردان و پیروان وی منسوبان واقوام وی از پیروی ازاو خودداری کرده‌اند.

وی پس از درگذشت مادر عزم کرد که راه تحصیل علم ودانش پیش گیرد. معلومات وی درمورد آداب ورسوم مذهبی مورد توجه وزرای امیرنشین محل سکونت وی قرار گرفت و پس از آنکه یکمرتبه بدربار امپراطور **چو** در **لویانگ** باریافت کارش بالا گرفت چندی بعد وی باتفاق امیر ناحیهٔ مزبور تبعید شد. در تبعیدگاه قسمتی از تعلیمات خودرا برشتهٔ تحریر آورده بدربارهای فئودالهای مختلف عرضه داشت. وی در دورهٔ آوارگی خویش با کمال تعجب دریافت که باوجود تبحرش درعلم، مورد محبت وخوش بینی سایر دانشمندان وهمکارانش نیست. امامزیت وی بر سایر فلاسفه ودانشمندان همعصرش این بود که کنفوسیوس علاوه برسایر مراتب، یك **فیلسوف سیاسی** بود و فلسفهٔ اخلاقیات فردی ونظریات وی دربارهٔ مذهب درواقع بسط وتکمیل همان معتقدات وی بود درباب رفتار وسلوك اجتماعی که درحقیقت بامسائل سیاسی وامر حکومت وروابط دولت بامردم منتهی میشود. بدین سبب است که درمیان کشورهای خاوری وآسیائی آنچه که از تواریخ مسطور وتحریراتی که باقیمانده است برمیآید شاید بتوان چین را اولین کشوری دانست که در آن فلسفه‌ئی بالنسبه روشن که بتوان آنرا یك فلسفهٔ سیاسی نامید بدست این حکیم خردمند بوجود آمده‌است (همانطوریکه یونان را درمنطقهٔ باختری باید اولین سرزمینی دانست در تاریخ که فلسفهٔ سیاسی در آن ظهور کرده‌است) واگر درسایر مناطق خاوری فلسفه‌ئی ازاین باب

---

۱ - درسال ۱۹۴۸ هنگامیکه نویسندهٔ این کتاب درنیویورك بودم درمطبوعات روز دیده شد که یکی از نواده‌های کنفوسیوس برای تحصیل و مطالعه بآمریکا وارد شده است.

وباین درجهٔ وضوح درامرحکومت وسیاست وجود داشته است، یاتحریرات مربوط بدان ازمیان رفته واثری ازآن باقی نمانده است ویااساساً بروی کاغذ نیامده ویاآنکه هنوز مارا ازآن خبری نیست وشاید بعدها از زوایای تاریک تاریخ بقوت نور تحقیق وتتبع روشن گردد .

فلسفهٔ سیاسی کنفوسیوس وتحلیل مختصری از آن
ومقایسهٔ بین فلسفهٔ لائوتسه و کنفوسیوس

برخلاف **لائوتسه** «پیراستاد» وحکیم صوفی وطرفدار اصالت فرد ، کنفوسیوس آئین «**عدم مقاومت**» و «**عدم دخالت**» وفلسفهٔ « **فرارازاموردنیوی** » راباکلیهٔ متفرعات انارشیسم فلسفی آن مردود دانسته وبالعکس معتقداست به هدایت بشری ازطریق درک مستقیم مسائل (۱) یااستنباط وانتقال آن ومرام وی متضمن عدم اعتماد بحکومت است وهمین موادا‌ست که موردتوجه وتأیید بعضی ازفلاسفهٔ معاصرمانند **برتراند رسل**(۲) گردیده که سرزمین‌چین رادیده ومطالعاتی درفلسفهٔ آن بعمل‌آورده است (رجوع شود به فصل آخر جلد سوم این کتاب قسمت مربوط به فلسفهٔ برتراندرسل فیلسوف انگلیسی) کنفوسیوس ، این فیلسوف خدامانند چینی که اوراحکیم آداب پرست (**ریتوالیسم** ۳) وفیلسوف اخلاقی میشناسند در۲۵۰۰ سال پیش آئین‌فرار(مسلک **اسکی‌پیسم**) راکه در زمان ما مورد توجیه و تأیید **لین یوتانك** (٤) فیلسوف معاصرچینی قرارگرفته است مردود وپست میشمارد .

درمبحث قبل راجع به‌لائوتسه اشاره کردیم که حکیم مزبور برخلاف کنفوسیوس، قدرت راریشهٔ شرارت وبدی وشرهادانسته وگوید « تنهاحکومتی ارزش داردکه اعمال وافعالش باطبیعت یا **تائو** (یا Logos یعنی‌عقل) مطابقت داشته باشد وسایر تمدنها کلا فاسد وبرخطا هستند » (که درواقع طبیعت را مظهرعقل دانسته واختلافی بین این دو نمی‌بیند). یکی ازشاگردان لائوتسه گوید .

« دردورانی که غرایزطبیعی برمَردم حکومت میکرد مردم بآرامی درحرکت بودند وازروی ثبات باشیاء و حوادث مینگریستند ۰۰۰۰ اماهنگامیکه خردمندان‌وحکما ظهورکردند مردم رادرسراشیبی صدقه وخیرات ومبرات درطریق لغزش گذاشتند وآنهارا بزنجیرانجام‌وظیفهٔ نسبت بهمسایه مقید ساختند . وبدینطریق **شك** درجهان بشری راه یافت ۰۰۰۰ تخریب استقلال طبیعی اشیاء بمنظور تولید و تهیهٔ اشیاء ولوازمی ازهرنوع بدست صنعتگروهنرمند آغازگردید . این است گناه هنرمند. واعدام **تائو** (حکمت استنباطی) بملظورتشکیل دستگاه صدقه و خیریه و انجام وظیفه نسبت بهمسایه بدست خردمندان (حکمایافلاسفه ــ م) آغازشد ــ واین است گناه مرد حکیم . »

---

۱ - Intuitive ۲ - Bertrand Russell ۳ - Ritualism ۴ - Lin Yutang

چون ظهور کنفوسیوس مصادف بااواخر عمر لائوتسه بوده و کنفوسیوس هم بنام حکیم یاخردمند یادانا شهرت یافته بود ازبیان فوق که منقول ازیکی از پیروان لائوتسه میباشد کاملا آشکاراست که مورد اشاره وطعنهٔ گوینده کسی جز کنفوسیوس نیست. ومخفی نماند که این بحث ومشاجرهٔ ایدئولوژیکی تابامروزهم هنوز بصورت معمائی لاینحل باقی مانده وروشن نگشته است .

فساد دستگاه حکومت وسیاست زمان بیش‌از هرچیز مورد توجه کنفوسیوس بوده وفکراورا مشغول داشته وموضوع دستورهای وی به پیروان وشاگردانش بوده است .

وی دراینمورد تجارب عملی نیزداشته زیرا پس‌از مراجعتش ازاولین تبعید بمیهن خویش مدت کوتاهی بسمت فرماندارشهر **چونك‌تو** (۱) تعیین گردید . گویندرژیم‌حکومت وی حاوی قوانین شدید دربارهٔ تعدیل و تحدید هزینه‌ها ومقررات سخت مربوط به‌آئین دفن وتشییع جنازه بوده‌است وهمچنین شامل قوانینی‌شدید دربارهٔ اجرای‌عدالت‌ورعایت موازین عدالت وحتی شامل منع‌ساختن لوازم صنعتی‌بیهوده وزائد نیز بوده‌است. مراسم مقدس‌مذهبی موسوم به **ست ـ یی**(۲) یاقربانی کردن انسان (مانند سوزانیدن‌جسدزندهٔ زن باجسد مردهٔ شوهرش که در میان هندوها معمول بود) مورد پسند این حکیم عقلی (راسیونالیست) نبوده و آنراباترشروئی تلقی کرده . کنفوسیوس قبل‌ازتبعید دوم وی که باتفاق امیر**لو** انجام‌گرفت چندی نیز سمت وزیرامورعامه وشهربانی راعهده داربود و بدینطریق بمنزلهٔ نخست وزیر امیرنشین مزبوربود . حال دستورها واندرز های اخلاقی وی هرچه که بوده باشد بطوریکه ازتواریخ مسطور معلوم میشود قدرمسلم آنست که دراین دورهٔ تصدی که مصادف باآشفتگی اوضاع وظهور مصائب بوده‌است، کنفوسیوس دراجرای عدالت بسیارسخت‌گیربوده وظاهراً معتقد شده‌است که کیفر اکثر گناهان باید اعدام باشد . چندی بعد کنفوسیوس بسبب مشاهدهٔ رواج تحریك وآنتریك دردربارامیر **لو** وملاحظهٔ اینکه امیرمزبور بعیاشی پرداخته بیشتر توجه خودرا معطوف بزنان داشته است‌ازشغل خوداستعفاداده کشور**لو** رامدت چهارده سال‌ترك‌گفت ودر**وی** Wei سکونت گزید تاازتحقیرخویشتن درآینده اجتناب کرده باشد. وی درمورد امیرمزبور گوید: «من هرگز درعمرخود کسی راندیده‌ام که تااینددرجه بجای توجه به‌تقوی توجه وعلاقه بصورت زیباداشته باشد .» کنفوسیوس موقتاً در کشور فئودالی **سونك** Sung اقامت گزید ودر همانجاوهمین‌موقع بود که این‌اصل‌را وضع نمود که «سوگندهائی که درزیرفشاروسختی اداشده باشد قوت الزامی ندارد» یعنی یادکنندهٔ سوگند ملزم برعایت آن نیست .

کنفوسیوس میهن‌دوست بوده وعلاقه به رجعت افتخارات‌جامعهٔ فرهنگی‌چینی‌داشت وعقاید فلسفی خودرا مانند هدایای‌گرانبهائی برای‌تمام دربارهای فئودالی‌چین‌فرستاده دردورهٔ کنارگیری خود گفته‌است: «اگریکی‌اززمامداران مرابخدمت میگماشت درظرف مدت دوازده ماه کاری قابل‌توجه‌انجام میدادم ودرظرف‌سه سال‌حکومت‌بحد کمال‌میرسید»

---

۱ - Chung - tu   ۲ - Sut - tee

لائوتسه دربرابرچنین گوید :

«آنها که اطلاعات بسیار دربارهٔ امورعملی دارند وکارهای بزرگ انجام میدهند شخص خویشتن رابخطرمیاندازند ، زیرابواسطهٔ عمل وعلم خود پرده ازخطاهای بشری برمیگیرند . آنکس که تنهاپسردیگریست چیزی ازدیگری ندارد زیرا آنچه‌را که دارد مدیون پدرخویش‌است؛ وآنکس که تنها زیردست دیگریست چیزی ازخود نداردزیرا آنچه راکه دارد مدیون زبردست است ».

کنفوسیوس درپاسخ یکی‌اززاهدان گوشه نشین که پیرواحکام‌لائوتسه‌بوده واصرار درکناره گیری‌داشته ومعتقدبوده‌است که هیچ چیزقادربجلوگیری ازسیل‌بنیان کن بی‌نظمی زمان نیست گفته است :

«اگر من بانوع بشر معاشرت نکنم‌پس باکه معاشرت کنم ؟ هرگاه نظم وحق و اصول درست برتمام‌جهان حکمفرما باشد دیگر دلیلی برای‌من وجودندارد که‌چیزی را تغییر دهم .»

کنفوسیوس را محققین فلسفه، اولین فیلسوف‌سیاسی جهان میشمارند زیرا وی‌قبل از سقراط و افلاطون میزیسته است. درزمان کنفوسیوس جمعی‌ازهم میهنان او میگفته‌اند که کنفوسیوس میخواهدکاری را انجام دهدکه خودش‌هم میداند محال‌است. گفتهٔ مزبور نیز نزلزلی درارکان عقیده و مجاهدهٔ کنفوسیوس وارد نکرده با بیانی آمیخته به‌شکسته نفسی گوید:

«آئین وعقاید من مدعی نیستم که‌پیشرفت میکند. من برپارهٔ چوب شناوری نشسته خود را در دریا رها میکنم .... مرد خردمند مبتلای به‌مصائب‌است زیرا باید باعلم باینکه بعدازمرگش نامی‌از او برده نخواهدشد جهان‌را ترك میگوید ...

.... آیا من‌یك کدوی توخالی‌هستم تابرای اینکه مرانخورند بایددرجائی‌که در دسترس نباشد بدارم‌آویخت ؟ ... ازاین‌مثال وامثلهٔ بسیاردیگر کاملا آشکاراست که ایجاد فرصتی برای‌شخص‌دانشمند بمنظورخدمت بزمامدارش تنها بستگی‌باخود دانشمند نداشته بلکه مرهون است‌باوقات وزمانی که دانشمند زیست میکند . مرد برای اینکه شریف ومحترم باشد بایدتنهامتبحر درعلم گردد وازلحاظ‌فکر صاحب دماغی جدی‌باشد....قبل ازآنکه من‌ازمادر متولدشوم بسیارازمردان دانشمند و اهل‌تقوی بوده‌اند که سرنوشتشان‌آن بوده که‌درگمنامی زیست کنند ودر تاریکی بمیرند و ممکن‌است سرنوشت من‌هم چنین باشد .»

در اینجا بایداین نکته را متذکر گردیدکه نباید پنداشت که کلیهٔ‌عقاید کنفوسیوس دربرابر عقاید لائوتسه قرارگرفته ومتباین باآن‌است بلکه‌وجوه اشتراکی‌نیزبین عقاید آنهادیده میشود وازآنجمله است اعتقاد بصلح دوستی وصلح جوئی یا **پاسی‌فیسم**(۱) چنانچه درخطاب بیکی ازامراگوید :

---

۱ — Pacificm

« جنابا ! دراجرای امورحکومت‌چه‌ضرورتی دارد که کسی‌را بقتل رسانی ؟ بگذار امیال تو تابع نیکی وکار تو نمونهٔ خوبی باشد وبدینطریق مجازات و کیفر دادن باحدی موردضرورت نخواهد بود .

درحقیقت، عالیترین فضیلت انسان وحد اعلای کمال آدمی آن است که بتواند کلید اصلی وجود اخلاقی ماراکه باعث الصاق و وحدت ما با نظم جهانی میگردد بدست آورد .

درمیان‌وسائل وعوامل‌تجدید تجلی بشری آن وسائل وعواملی که با وصدای زیاد ونمایش وتظاهر همراه هستند در حداقل اهمیت میباشند .

قانون اخلاق عبارت است‌از انجام قانون وجود خودمان »

کنفوسیوس هم‌درکتاب موسوم به« آئین‌وسائل » (که آنرا« حس‌مشترك درستی» نیزمینامند) و **کونگ کی** (۱) نوادهٔ‌وی آنرا جمع آوری وتألیف کرده است و هم در بعضی از تحریرات دیگر خود مسئلهٔ خانواده و توارث و جامعه را مورد بحث قرار داده گوید :

« قانون اخلاق دررابطهٔ بین‌مردوزن راه‌صعود میگیرد و درحد اعلای صعود خود حاکم اعظم برزمین و آسمان‌است... حس اخلاقی ، فضیلت خاص انسان است .

... حس عدالت عبارت است از شناسائی آنچه که حق و شایسته باشد . احترام بکسانیکه ثروتمندتر وافضل ازماهستند عالیترین تجلی حس عدالت‌است ....

درجات نسبی محبت‌طبیعی را باید نسبت بکسانی‌که با ما قرابت دارند درخویشتن احساس کنیم ودرجات نسبی احترام را باید نسبت‌بکسانیکه افضل‌بوده وارزششان بیش‌از ماست مرعی‌داریم . اینهاست‌آنچه باعث‌ظهور حیات اجتماعی و ایجاد تمیز و تشخیص در زندگی اجتماعی میگردد . زیرا **تاهنگامیکه عدم تساویهای اجتماعی یك مبنای اخلاقی ودرست نداشته باشد، حکومت مردم از محالات است .**

مردم در طبیعت تقریباً مشابه یکدیگر آفریده شده‌اند .

هوش، شایستگی اخلاقی، وجرئت : اینهاست سه صفت اخلاقی آدمیکه درتمام جهان شناخته‌شده... بعضی ازمردم بنحو طبیعی وبسهولت بااین‌سه خاصیت اخلاقی‌عمل میکنند، گروهی دیگرچون عمل‌بدآنرا مفید بحال‌خویش میشمارند ازآن تبعیت مینمایند ، جمع دیگری باسختی واشکال ازآن‌پیروی میکنند . **اما چون نیل بهدف میسر گرددنتیجهٔ عمل‌هرسه‌گروه یکی شده و منتهی به یك نتیجهٔ غائی میگردد .**

قانون اخلاق چیزی‌نیست که فی‌الواقع از حیات بشری دور باشد . **هرگاه مردم بنام قانون‌اخلاق‌عملی‌را انجام دهند که ازواقعیات زندگی آدمی دور باشد آنرا نباید قانون اخلاقی نامید .**

اکنون‌درواقع هیچ نوع نظم اجتماعی اخلاقی در جهان وجود ندارد .»

کنفوسیوس چندان معتقد به **انقلاب** نبوده وبطوریکه درخلال گفته‌هایش استنباط

Kung Ki – ۱

میشود شاید بدین‌سبب‌است که میپنداشته است که وراث انقلاب نیز ازهمان قماش وازهمان گوشت وخون‌مورثین انقلاب میباشند.

معهذا مخالف‌جدی انقلاب‌هم بنظر نمیرسد چنانچه در مسئلهٔ لزوم اطاعت فرزند نسبت بپدر ومادر باآنکه آنرا موردتأکید اکیدقرار میدهد اضافه میکند که:

«.... اماگر فرزند ملاحظه کرد که فرمان پدر خطاست باید مقاومت کند و همچنین یک‌وزیر دربرابرفرمان خطای‌آقای اعظمش‌باید مقاومت‌نماید.» وهمین بیان‌را میتوان ریشهٔ آئین «**حقوق الهی انقلاب**» منسیوس از پیروان کنفوسیوس دانست. کنفوسیوس باصل «**رضایت مردم**» نیز اهمیت داده چنانچه گوید: پیش‌ازآنکه سلاطین سلسلهٔ **شانگ** قلوب‌مردم‌را ازکف بدهند‌همدمان‌پرورد گار بودند. برحذرباش ازسرنوشت خانوادهٔ شانگ.» (۱) بعقیدهٔ کنفوسیوس «**مردم منبع واقعی و شایستهٔ قدرت حاکمهٔ سیاسی هستندزیرا هرحکومتی که اعتماد مردم‌را ازکف داد دیر یا زود ساقط میشود**» چنانچه درکتاب انالکت مینویسد: (۲)

تزه‌کونگ درباب‌حکومت پرسش کرد. استاد پاسخ داد که:«شرایط حکومت سه چیز است: یکی کفایت‌غذا،دیگر کفایت‌تجهیزات‌نظامی، ودیگر اعتمادمردم‌بزمامدارشان» **تزه‌کونگ** گفت: «هرگاه امر دائر شودکه یکی از این سه چیز از کف داده شود از کدام‌یک ازآن سه باید صرفنظر کرد؟»

استادپاسخ داد: «ازتجهیزات نظامی» تزه‌کونگ بار دیگر پرسید «اگرچاره ناپذیرباشد که ازیکی ازآندو ودیگر نیزصرفنظرشود کدام‌یک را بایداز کف‌داد؟» استاد پاسخ‌داد «باید ازغذاصرف نظرنمود زیرامرگ ازعهدقدیم سرنوشت تمام افراد آدمی بوده.اما **اگر مردم ایمان‌نسبت بزمامداران خودنداشته باشند دولت‌وکشور پایه و اساسی نخواهد داشت وبرجا نخواهد ماند.**»

بنظر کنفوسیوس **اولین اصل حکومت** همان اولین اصل اخلاق یعنی **صمیمیت است**.لذا ابزار عمدهٔ حکومت آنست که خودنمونه‌ئی نیک‌باشد.زمامدار بایددرسلوک و رفتار نمونه وسرمشقی برجسته بوده‌باشد تا مردم بواسطهٔ حس تقلید، از رفتار ایشان سرمشق گیرند چنانچه درکتاب انالکت مینویسد: (۳)

«**که‌کانگ**(٤) ازکنفوسیوس درباب حکومت پرسید که عقیدهٔ شما چیست‌درباب قتل‌شخص بی‌ایمان برای خیر مؤمن؟ کنفوسیوس پاسخ داد: جنابا! چرا اصولا برای ادارهٔ حکومت‌خویشتن لازم‌باشد‌کسی را بقتل رسانی؟ بگذار امیال توتابع آنچه باشد که‌نیک‌است‌وبدینطریق‌مردم نیزنیک خواهندبود. رابطهٔ بین‌زبردستان وزیردستان هماندرابطهٔ‌بین باد است باسبزه‌ها.هنگامیکه بادازسمتی‌میوزدسبزه‌ها وعلفها باید ازهمان‌سمت خم‌شوند ...آنکس که حکومت‌خودرا بوسیلهٔ اصل تقوی رهبری‌میکند میتوان تشبیهش نمود به ستارهٔ قطبی که در مکان خود ثابت مانده و ستارگان دیگر بدوران درگردش هستند... **که‌کونگ** پرسید چه‌باید کرد تا

---

۱ - Great Learning , X , 5   ۲ - Analects . XII , ii , xx

۳ - کتاب مزبور xx , ii , II , xix , XII   ۴ - Ke K'ang

مردم زمامدارخود را محترم‌شمرده به‌او وفادار باشند وخودنیز تابع تقوی گردند؟ استاد گفت : باید زمامدار باسنگینی ووقار بر آنها ریاست کند تامردم بدواحترام گذارند، چنانچه با آنها بطریق پدر وفرزندی رفتار کند وباتمام ایشان مهربان باشد، به‌وی وفادار خواهند بود. چنانچه پیشقدم نیکی باشد و افراد غیرصالح را تعلیم دهد آنان نیز با کمال اشتیاق ساعی خواهند شد که باتقوی باشند ».

درباب **انتخاب کارمندان دولت** عقیدهٔ کنفوسیوس این‌است که انتخاب وانتصاب کارمندان نیك دومین‌قدم بوده ومثال‌نیکی‌است ازاولین ابزارحکومت‌و گوید : «اشخاص درست رابکار گمارو نادرست راکنار گذار . بدینطریق است که میتوان نادرست‌را مبدل بدرست نمود.» (۱) وهم گوید :

«فن‌ادارهٔ‌**حکومت** منوط است به‌آنکه مردان شایسته‌را بدست‌آوری . وبدست آوردن اینچنین رجال منوط است باخلاق شایستهٔ خود زمامدار . » (۲) از کنفوسیوس می‌پرسد : برای ترتیب شایستهٔ دولت ومنزه ساختن کشور ورهبری مردم به‌سطح‌بالاتری ازتمدن ، یك وزیرعالی رتبه چه‌کارهائیست که نباید انجام دهد؟ وی پاسخ میدهد که :

اول آنکه باید تاحداکثر امکان ازایجاد روابط خارجی اجتناب کند و سعی‌نماید که کشور ودولت را ازلحاظ مواد مورداحتیاج چنان‌ازخارجیان بی‌نیاز نماید که هیچگاه لازم نیاید که برای تحصیل مواد مزبور متوسل بجنگ گردد .

دوم آنکه ازتجملات درباری بکاهد .

سوم آنکه سعی کند که ثروت هرچه بیشتر بنحو مبسوط بین مردم تقسیم شود زیرا تمرکز ثروت واموال راه تفرقه و پراکندگی مردم است و پراکندگی اموال بین مردم راه جمع‌آوری و وحدت مردم‌است.» (۳)

معتقد است که باید **موسیقی**‌را بتمام افراد مردم تعلیم داد و گوید: «چون‌شخص کاملا در موسیقی استاد گشت و دل خود را پرورد و فکر و دماغ خود را تابع نظم و ترتیب نمود ، قلب صمیمی و روح طبیعی و درست و نجیب وی بسهولت تکامل می‌یابد ومسرت همراه این تکامل به وی روی میآورد .... بهترین طریق برای تقویت‌آداب وعادات‌توجه به ترکیب موزیکی‌است که در کشوربکارمیرود (٤) .... ازآداب وموسیقی یك لحظه هم نباید هیچ یك‌ازافراد غفلت ورزند . . . . حسن‌نیت ونیکخواهی باموسیقی قرابت دارد وراستی ودرستی باآداب نیك .» (۵)

فن حکومت : در کتاب «حکمت کنفوسیوس» نیز قطعات متعددی درباب دستور

---

۱ ــ کتاب مزبور 3 , XII , xxiii ۲ ــ کتاب 4 , Doctrine of the Mean XX

۳ ــ انالکت XIII , x-xii , تعلیمات بزرگ 9 , X انالکت XII , xix , NV , xxxviii

۴ ــ Daniel O'Connell گوید « بگذارمن نغمات یك ملت را بسازم اهمیت‌نمیدهم باینکه قوانین ملت راکه بنویسد . »

۵ ــ Li - Chi , XVII , i , 28 , iii , 23 و داستان‌کنفوسیوس بقلم Brown صفحهٔ ۱۸۱

حکومت یافن حکومت دیده میشود که برای نمونه دراینجا چند قطعهٔ آنرا ترجمه و نقل میکنیم:

« عشق بعلم باحکمت وخرد قرابت دارد . توجه با حرارت واصرار نسبت برفتار وسلوك خویشتن، بارحم وشفقت بستگی کامل دارد، وحساسیت نسبت بشرمندگی، باجرئت ورشادت همراه است.»

« هنگامیکه فرد آدمی طبیعت واستعمال سه خاصیت اخلاقی بالارا درك کند خواهد دانست که چگونه رفتارواخلاق شخصی خویشتن را تابع نظم وترتیب قرار دهد . وچون دانست که چگونه رفتارواخلاق خودرا تابع نظم نماید، خواهد فهمید که چگونه برمردم حکومت کند . و چون دانست که چگونه برمردم حکومت کند خواهد فهمید که چگونه برملل وامپراطوریها فرمانروائی نماید . »

هرفردی را که برای حکومت برملل وامپراطوریها دعوت نمایند باید سمت حرکت خودرا متوجه هدف های نهگانه زیرقراردهد .

(۱) پرورش ومراقبت ازرفتارخویشتن .
(۲) احترام به مردان صاحب ارزش .
(۳) محبت باقوام وانجام وظیفه نسبت بدیشان .
(۴) احترام به وزرای عالی رتبهٔ دولت .
(۵) شناختن خویشتن ازطریق توجه بعلایق وخیر و سعادت کل جسد افسران عامه (افسران وکارگذاران دولت ـ م) (یعنی علائق خود را باآنها یکی دانستن ـ م)
(۶) خودرا بمنزلهٔ پدرمردم عوام دانستن ونشان دادن .
(۷) تشویق کلیهٔ صنایع وهنرهای مفید .
(۸) ابرازملاطفت نسبت بغربای کشورهای دوردست .
(۹) ابرازعلاقه نسبت بخیروسعادت زمامداران امپراطوری.»

« چون زمامدار توجه خودرامعطوف به پرورش رفتارخویشتن دارد نسبت بقانون اخلاق احترام قائل گشته است . هنگامیکه زمامدار باشخاص صاحب ارزش احترام گذارد وی درمعرض فریب واغفال متصدیان دسیسه بازواقع نخواهد شد . اگر زمامدار باقوام خود محبت کند بی‌محبتی درمیان اعضاء خانوادهٔ اووجود نخواهد داشت . چون زمامدار بوزرای دولت احترام گذاردمرتکب اشتباه وخطا نخواهدشد . هنگامیکه زمامدار خویشتن راباتوجه بعلایق وخیر کل جسد جامعهٔ افسران دولت بشناسد یك روح قوی وفاداری درمیان نجبای کشوربوجود خواهد آمد . هنگامیکه زمامدار خودراپدرعامهٔ مردم بشمارد، تودهٔ مردم بخیردولت قدم خواهند برداشت، چون زمامدارهنرهای مفیدرا تشویق کنددر کشور بقدر کفایت ثروت ومالیات بوجود خواهد آمد . چون زمامدار نسبت بغربای کشورهای دوردست مهربانی کند مردمی ازاقطارتمام عالم بکشور اوروی خواهند آورد . و چون زمامدار ابرازعلاقه بخیروسعادت زمامداران جزء و حکام امپراطوری نماید ملهم احترام نسبت باقتدارخویش درتمام جهان خواهد گردید .»

تهیهٔ قبلی : کنفوسیوس گوید : « درکلیهٔ مسائل ،کامیابی منوط به تهیهٔ قبلی است،

وبدون تهیهٔ قبلی همیشه شکست پیش خواهد آمد . هرگاه آنچه را که باید گفته شود قبلا دربارهٔ آن تصمیم گرفته باشیم درهنگام گفتن دچار اشکال نخواهیم شد . هرگاه خط مشی ورفتار قبلا تعیین شده باشد دیگر موردی برای رنجش پیش نخواهد آمد . هرگاه دربارهٔ اصول کلی تصمیم گرفته باشیم دیگر درمورد انجام عمل ابهامی پیش نخواهد آمد » (۱)

کنفوسیوس برعایت آداب ورسوم و تشریفات اهمیت بسیار داده و از لحاظ سیاسی آنرا سدی برای مردم دربرابر زیاده رویهای شیطانی میداند و گوید هرکس آنها را بعنوان رسوم کهنه یاقدیمی بیفایده پندارد این سد را خراب کرده و بطوریقین گرفتار تخریب حاصل از سیل بنیان کن فساد خواهد شد .

ایدالهای کنفوسیوس: باوجود آنکه قسمت اعظم فلسفهٔ کنفوسیوس روح دنیوی و عملی نشان میدهد واستنباط میشود که واضع آن توجه بواقعیات جهانی وزندگی بشری داشته است جنبهٔ خیالپرستی هم درآن فلسفه وجود دارد و **کنفوسیوس هم مانند افلاطون و بسیاری** از فلاسفهٔ دیگر بهشتی خیالی در دماغ پرورده و برای خود یوتوپیائی دارد چنانچه رؤیای صلح جهانی ووحدت عالم وظهور یك جهان سراسر نیکی و آرامش را دیده آنرا بدین نحو توصیف کرده گوید :

آنگاه که آن اصل بزرگ (که آنرا سایهٔ عظیم یا **همانندی بزرگ** مینامد) غالب آمد، **تمام جهان مبدل به یك جمهوری خواهد شد**، مردم رجال با استعداد وصاحب لیاقت وتقوی را برمیگزینند، درباب همان صمیمیت سخن میرانند، **وصلح جهانی** راپرورش میدهند. بدینطریق مردم تنها والدین حقیقی خود را والدین خود نپنداشته و تنها نسبت بفرزندان حقیقی خود بنظر فرزندان خویش نمینگرند . **زندگی و اعاشهٔ پیران را تادم مرگ تأمین میکنند، صاحبان سنین متوسط را کار میدهند، ووسائل تربیت جوانان را فراهم میسازند** . از بیوه زنان، و مردان زن مرده ، یتیمان، مردان بی فرزند و بیماران و کسانیکه بسبب بیماری از کار افتاده اند کاملا توجه مینمایند، **هرفرد مالك حقوق خود خواهد بود ، فردیت و شخصیت هرزن محفوظ میماند،** مردم تولید ثروت میکنند اما نه بمنظور آنکه ثروت را انحصار به لذات خویش دهند. از تنبلی وکاهلی اجتناب مینمایند اما نه تنها بمنفعت خویشتن . بدینطریق دسیسه بازان خودپرست بجای خود مینشینند وراه پیشرفت نمی یابند. دزدان وغارتگران وخائنین شورش طلب وماجراجو وجود نخواهند داشت ، وبدینطریق درهای بیرونی بازخواهد ماند وبسته نخواهد بود واین است دولت و کشوری که آنرا **همانندی بزرگ** مینامیم »(۲)

کنفوسیوس پس از پایان آوارگی بمیهن خود مراجعت کرده بتحریر تاریخ امیرنشین **لو** و جمع آوری قصائد قدیم از زمان سلسلهٔ شونگ (۳) (۱۷۶۱ - ۱۱۲۲ ق م) بعد پرداخت. درادبیات وتحریرات فلسفی چین چهار کتاب بزرگ کلاسیك معروف وجود دارد

---

۱ - کتاب «فلاسفهٔ بزرگ جهان» تألیف **R. N. Linscott , S . Commins** چاپ ۱۹۴۷ نیویورك - مجلد تحت عنوان «فلاسفهٔ اجتماعی» صفحات ۳۳۴ - ۳۳۶

۲ - کتاب مزبور 5 - 2 , 4 , **VII** نقل از اخلاقیات کنفوسیوس ترجمهٔ **Dawson** صفحهٔ ۲۹۹ ، و اصول اقتصادی کنفوسیوس و مکتب وی بقلم **Chen Huang - Chang** ۳ - **Shung**

که دوتای آن شامل تعلیمات کنفوسیوس است و بقلم شاگردان وی تحریر یافته ودومجلد دیگر اثرفکر وتعلیمات همان شاگردان وپیروان کنفوسیوس است. کنفوسیوس در تابستان سال ۴۷۹ق.م درسن ۷۳ سالگی درحالیکه محصور بشاگردان خودومورد احترام امیر کشورلو بود اما یکنفر از کسان وبستگان وی حضور نداشتند بدرود حیات گفت :

(سوم) - منسیوس :

منسیوس (۱) که نام چینی وی **منگ** (۲) میباشد (۳۷۲-۲۸۸ ق.م) از بزرگ ترین پیروان کنفوسیوس بوده که یکصد سال پس از وی در **شانتونگ** میزیست . وی طرفدار **فرهنگ عمومی** ، ومخالف با **مالکیت خصوصی** اراضی بوده معتقداست که اراضی بایددرتملك عامه باشد وتنها قسمت محدود ومختصری ازاراضی را بهرفرد بسپارند که اختصاص به وی داشته باشد. وی نیزحامی مرام **صلح جوئی** (پاسی فیسم) است بجز درمورد دفاع از خویشتن یا برای از میان بردن یك ستمگر **محلی** . و درمورد **جنگ** گوید : « تاکنون هرگزیك جنك نیك در عالم وجود پیدا نکرده است، اگرچه بعضی از جنگها را میتوان بهترازبعضی دیگر دانست » .

این مرام صلحجوئی **کنفوسیانیسم** از همان زمان در خون مردم چین داخل گشته و تا زمان معاصرجزء لاینفك کل فرهنك چین قرار گرفته است تا همین اواخر که میتوان گفت بواسطهٔ لشکرکشی های ژاپون وسایر کشور ها بدان سرزمین باین روحیه تزلزل شدید وارد آمده وتخریب گشت . درهرحال شکی نیست که امپراطوری چین قدیمترین دولت در جهان بوده وتمدن مشخص وفرهنك بارزآن حداقل ۳ هزارسال تاریخ مسطوردارد.

درتحریرات منسیوس حالت تعادلی دیده میشود بین دوجنبهٔ افراط و تفریط عقاید **مو-تی** (۳) و **یانگ-چو** (٤) که اولی می گوید « **ما باید تمام مردم را دوست داریم** » ودومی معتقد است که « **ما باید تنها خودمان رادوست بداریم** » منسیوس هردو عقیده را مردود شمرده معهذا معتقد است که انسان طبعاً خوب آفریده شده اما این نکته را افزوده وگوید: « انسان با حیوانات ادنی اختلاف مختصری دارد . تودهٔ مردم این اختلاف را بدورانداخته درحالی که مردم افضل آنرا محفوظ داشته اند » .

منسیوس با وجود اعتقاد به نیکی طبیعی آدمی ، مانند **لائوتسه** منقد تمدن وحامی رجعت بطبیعت هم نگشته ودرنظروی هنرمندان وصنعت گران هوشمند نیزمانند کشاورزان ساده مکان خود را درجامعه داشته وارزش دارند .

آنارشیست های صوفی چین معتقد بودند بآئین تجرد وانفراد وکناره گیری ، عدم دخالت درامور اجتماعی ، عدم مقاومت ودرعین حال عدم الحاق بدستگاه دولت و حکومت ، و پرورش خویشتن برطبق ناموس طبیعت . **لائوتسه** گفت که : « نفرت را با نیکی پاداش ده » . **چوانگ تزه** (۱) از پیروان لائوتسه در بیان استهزاء آمیز خود

---

۱ - **Mencius** نام لاتینی شد: **منك** است ۲- Meng ۳ - Mo - ti ۴ - Yang Chu
۱ - Chuang - tze

نسبت بکسانی که شهوت قدرت‌طلبی دارند وعمل سیاسی را براساس همین شهوت استوار میداند گفته است :

« لهذا معلوم شده وبرشتهٔ تحریر درآمده است که بدکیست ؟ و نیك کیست ؟آن کس که کامیاب است بمنزلهٔ سراست وآنکس که ناکام است بجای دم . . . . یك آفتابه دزد بزندان میرود ، اما یك راهزن بزرگ زمامداردولت میشود. و درمیان بقایای دستهٔ اخیر، اهل تقوی هم یافت میشود . »

جملهٔ آخر بیان بالا کنایه بکنفوسیوس است که فیلسوف سیاسی آن عصر محسوب می شده وسابقهٔ زمامداری نیز داشته است. لاتوتسه و چوانگ‌تزه تنها ازخرد و حکمت سخن گفته وبمرد حکیم (بمفهومی که در دماغ خود تصویروهم در تحریرات خود توجیه کرده اند) توجه داشته وسایرمردم‌را بمنزلهٔ« کودکان » می‌پنداشته اند. « خردیاحکمت» بعقیدهٔ ایشان روح مردم وعادات مردم را کشف می کند وطبیعت اصلی مردم (فولك) را که حاکم وآمروهم حکم و امروی باید خود را درآن قالب‌جای داده باآن وفق دهند آشکارمیسازد واین چنین خرد باید ازدرون بوجودآید ومردم را شکل‌دهد نه‌ازبرون. ارواح مردم راکه بهمان‌درجهٔ اختلاف بین «چوکونگ ومیمون» با یکدیگر تفاوت‌دارند نمیتوان متشابهاً ازبرون بوسیلهٔ‌آداب اخلاقی و قوانین و مؤسسات کشوری شکل داد . بعقیدهٔ لائوتسه و چوانگ تزه ، خرد یا **تائو** چیزی است که هر کس که مایل باشد اعم ازامپراطور یا مردگوشه گیرمیتواند از آن سهمی برد .

این بود عقاید وآئینی که ظهور مکرر آنرا درتاریخ بشری می بینیم .

اما منسیوس که مخالف این شیوهٔ فردیت ومذهب مساوات خالص ورجعت بطبیعت بوده است به **تمدن** ، به **حکومت** و به **نظم** برای خاطرمحکوم اهمیت میدهد و خیر محکوم را درآن میشمارد . چنانچه می نویسد :

« باعث تخریب ونابودی فقیرهمان فقراوست . ودرچنین اوضاع‌واحوال شخص‌فقیر تنها سعی دارد خویشتن را ازمرگ نجات دهد و بیم آن دارد که موفق نشود . و در اینحالت از تقویت رعایت آداب و پرورش درستی در خویشتن چه نتیجه ئی میتواند ببرد؟

لهذا یك زمامدارهوشمند زندگی مردم را طوری ترتیب میدهد کـه مطمئن شود که اولا بقدرکافی برای حفظ والدین خود دارند . و ثانیاً بقدرکافی برای معیشت زنان وفرزندان خود دارند ودرسالهای خوب وفراوانی نعمت کاملا خوش و راضی خواهند بود ودرسالهای بدهم می توانند ازخطرهلاك فرار کنند . »

ونیز منسیوس گوید:

« مرد بالادست (زمامدار-م) ازسه چیزشادمان میشود و زمامدار بودن درقلمرو سلطنت یکی‌ازاین سه نیست .»

بعقیدهٔ وی مرد زبردست مایل‌است که ازمردم خدمت ببیند ومایل بخدمت‌است نه حکومت یا کسب قدرت چنانچه **شو-کینگ** (۱) زمامداردربارهٔ خویشتن بزبان نظم گوید:

---

۱ — Shu - King

«این درس اجداد بزرگ ماست :
مردم را باید عزیز داشت ؛
وآنها را نباید لگد مال نمود ؛
مردم بمنزلهٔ ریشهٔ کشور هستند ،
اگر ریشه محکم باشد ، مملکت آرام است ؛
هنگامیکه من بامپراطوری نظر میاندازم ،
درمیان مردان ساده و زنان ساده ،
هرفردی ممکن است ازمن افضل باشد . »

فلسفهٔ سیاسی را درکشورچین ودرمیان مردم چین قدیم میتوان در این چندکلمه خلاصه نمودکه اصل **الزام سیاسی** را مردم چین طبق فرمول زیرحل کرده اند: روش دستگاه اجتماعی و رابطهٔ حکومت با مردم بصورت رابطهٔ پدر و فرزندی است بطوریکه سیستم طبقاتی بوجود نیاید، ودرعین‌حال که تابع تشریفات‌وآداب ورسوم‌است نظرسود جوئی (مفید بودن - یوتیلیتاریان) دارد، تقوی درآن اهمیت دارد اما به‌تقوی جنبهٔ عقلی (راسیونال) داده شده بدون الهام یا مکاشفهٔ مذهبی . ودیگرازخواص فلسفهٔ سیاسی‌چینی آنکه‌مسئلهٔ‌الزام‌باتوجه‌به **مکان ومقدارو کیفیت** حل‌شده نه‌باتوجه به**زمان و کیفیت** بدین معنی‌که الزام باطاعت سیاسی مربوط‌بدورهٔ معین یانسبت بحکومت‌معاصر نبوده بلکه نسبت به نسل و نژاد است و نسبت بامپراطوری عظیم و وسیع چین با توجه اولیه باینکه خانوادهٔ خاص هرکس نیز جامعهٔ واقعی کوچك اوست . از این حیث بی‌شباهت به‌تمدن مصرقدیم نیست‌که برای‌تمدن مصری بطورکلی ارزش قائل بوده‌اند نه جامعهٔ خاص ومعاصر خودشان (که عبارت ازاکثریت درهردوره یانسل باشد) اما ازاین حیث باتمدن مصری اختلاف داردکه کنفوسیوس‌تمدن‌را بامحصول وثمر ونتایج آن‌میسنجد نه‌برای‌نسل‌چند خانوادهٔ‌معدود بلکه‌برای‌کل نژاد درتمام قرون. ونیزمردان وزنان ساده وطبقات پائین ومخترعین وصاحبان‌هنرهای دستی همه را محترم میشمارد. و خلاصه آنکه چین قدیم را بایدکشور دانشمندان دانست نه‌کشور متعلق بطبقات ممتازه .



کتاب دوّم

عهد فرضیّهٔ جامعهٔ جهانی

از آغاز قرن دوم قبل از میلاد تا قرن پانزدهم بعد از میلاد

مطالب این فصل دنبالهٔ
مطالب فصل پنجم است

فصل هفتم

سیر فلسفهٔ سیاسی در مدت زمان بین ارسطو و سیسرو

حقوق طبیعت - فلسفهٔ رواقیون (استائیکیسم)

زنو - کلیانتس - کریسی پوس - پاناسیوس - پوسیدونیوس - سنکا - اپیك تتوس - مارکوس اورلیوس - پولی بیوس

(الف) مقدمه

درمدت نزدیك بدوقرن ونیم یعنی از زمان مرگ ارسطو (۳۲۲ ق م) تا زمان **سیسرو** (مرگ سیسرو ۴۲ ق م) بطوریکه درفصل قبل اشاره شد دوسیستم مختلف فلسفی بشرح زیر بوجود آمد:

(اول) در یونان: دریونان سه نوع فلسفه بظهوررسید که اساس هرسه یونانی است و دنبالهٔ همان طرزفکر یونانیان بوده وبرپایهٔ معمولات وعقاید جامعهٔ یونانی قرار گرفته است. یکی **مکتب اپیکور** ودیگر **مکتب شکاکین و کلبیون** که شرح هردو درفصل پیش گذشت وهردورا پایان عهدفرضیهٔ دولت سیته شمردیم. دیگرمکتب **رواقیون (استائیك)** است که چون واضع یا مروج فرضیهٔ جدید حقوق طبیعت میباشد آنرا در آغاز عهد فرضیهٔ جامعهٔ جهانی قرار دادیم و در همین فصل به بحث در فلسفه و عقاید سیاسی این مکتب خواهیم پرداخت.

(دوم) دررم: دررم درهمین زمان یك دستگاه فلسفهٔ تازه بوجود آمد که مبنا و اساس آن (اولا) تجارب سیاسی دولت رم و (ثانیاً) سیستم حقوقی وقضائی (لگال) معمول دررم بود. اما فلسفهٔ یونانی نیز بنحواکمل درآن نفوذ یافت واز ترکیب این سه عنصر، فلسفهٔ رومی بوجودآمد که شرح آن در فصول بعد خواهدآمد. باید دانست که مقدمهٔ ظهور فلسفهٔ رم درهمین زمان است. منتها فلسفهٔ مزبور درزمان سیسرو شکل گرفته روی کاغذ آمد و مدون گردید همانطور که سیستم فلسفهٔ دولت سیته را افلاطون متشکل نموده و بوسیلهٔ وی برشته تحریر درآمد.

درتاریخ فلسفهٔ سیاسی، بعضی ازعلما مرگ ارسطو را پایان یکی از عهود مهم فلسفهٔ سیاسی (عهد فرضیهٔ دولت سیته یا دورهٔ افلاطون و ارسطو) میشمارند همانطور که مرگ شاگرد وی اسکندر کبیر که یکسال قبل از مرگ ارسطو بوقوع پیوست مشخص آغاز دورهٔ جدیدی در سیاست جهان قدیم و تاریخ تمدن اروپاست، در جهان

سیاست اروپائی بعدازشکست دولت سیته وپایان عهد فرضیهٔ دولت سیته‌خط‌فاصل‌مشخصی بین دورهٔ مزبور ودورهٔ مابعدآن که تحولی عظیم درافکار سیاسی رخ داده است بوجود آمد بطوریکه دو دوره راکاملا از یکدیگر متمایز ومشخص میکند. معهذا رشتهٔ افکار سیاسی منقطع نشده و ازآنزمان تا بامروز مثل یك رشتهٔ ممتد ویك سلسلهٔ زنجیر ادامه یافته است.

اما بعقیدهٔ **پروفسور کارلیل** (۱) درسیر تاریخ‌فلسفهٔ سیاسی تنها در این زمان است که رشتهٔ افکار سیاسی چندی منقطع شده وبنظر وی نهضت مسیحیت هرچند بعدها تغییرات مهمی رادر افکار سیاسی موجب گردیده ولی در آغاز ظهور تغییراتی راکه در عقاید سیاسی داده اسهت‌سطحی بوده وعمق نداشته. در هرحال سلسلهٔ افکار سیاسی از زمان ظهور **فرضیهٔ حقوق طبیعت بوسیلهٔ مکتب رواقیون** تا زمان ظهور **آئین انقلابی حقوق انسان** (یعنی دورهٔ ما) مداومت یافته وهیچگاه منقطع نگردیده‌است.

پروفسور تارن درکتاب «**تمدن هلنیستیك**» مینویسد: (۲)

«دورهٔ انسان فلسفهٔ ارسطو یعنی‌آن حیوان سیاسی که جزئی از polis یا دولت سیتهٔ خود مختار ومستقل‌بود بامرگ ارسطو خاتمه یافت. باظهور اسکندر دورهٔ‌انسان متفرد (انسان‌منفرد ومستقل بالذات نه‌جزئی ازجامعه) آغازگردید. این فردمحتاج بود که (اولا) زندگی شخصی خود را اداره کند واین‌نکته منتج بظهور فلسفه‌های سلوك انسان (۳)گردید و(ثانیاً) روابط خودرا باافراد دیگر که باشرکت‌آنها دنیای مسکون را تشکیل میدهد تحت‌نظم وقاعده بیاورد واین‌نکته، منتهی بظهور فلسفهٔ جدید و ایدهٔ تازهٔ **برادری انسان** گردید(٤) واین‌واقعه دریکی ازلحظات بحرانی تاریخ هنگامیکه اسکندر در مجلس شام **اوپیس** (۵) برای **هومونیا** یعنی **وحدت قلوب** (٦) و ایجاد اتحادیهٔ ملل مشترك‌المنافع یا **کامنولت** (۷) مقدونی وایران دعا کرد وتوفیق طلبید بوقوع پیوست»

(ب) درظهور دوعقیدهٔ فردیت وانسان دوستی

در نتیجهٔ این تحول عظیم سیاسی برای مردم اروپای آنزمان لازم‌گردید که:

(اولا) هرفرد طریقهٔ زندگی فردی را بیاموزد یعنی یاد بگیرد که چگونه تنها وبدون اتکاء بجامعه وبدون‌شرکت درامور جامعه (که بحد افراط در رژیم دولت سیته معمول بود) زندگی‌کند و این خاصیت را **اندیویدوالیسم** یا فردیت نام نهادند و**(ثانیا)** طرز زندگی با افراد دیگر رابطریقی‌تازه ودریك شکل جدید جامعه و اتحادیهٔ اجتماعی یاد

۱- **A. J. Carlyle** درکتاب «تاریخ فلسفهٔ سیاسی قرون وسطی» جلد اول چاپ ۱۹۰۳ صفحهٔ ۲

۲- **W. W. Tarn** درکتاب تمدن هلنیستیك چاپ ۱۹۲۷ صفحهٔ ٦۹

۳- **Conduite humaine , Human Conduct**

۴- **Confrérie humaine, Human brotherhood** ۵- **Opis** ٦- **Homonia**

۷- **Commonwealth** اصطلاح کامنولت که امپراطوری انگلستان آنرا بعد از جنگ اول جانشین‌کلمهٔ امپراطوری قرارداده و برای خود وکشورهای تابع یامتحد باخود بکاربردمأخوذ از همین اصطلاح است که اسکندرآنرا برای اتحادیهٔ مقدونی وایران بکار برد.

گیرد که بمراتب بزرگتر و وسیع‌تر از جامعهٔ کوچك دولت سیته بود و بیشتر جنبهٔ غیر شخصی (۱) داشت .

(۱) اماطی مرحلهٔ اول خالی از اشکال نبود یعنی تغییراز سیستم سابق به سیستمی نوین که بهیچوجه با آن تشابه نداشته با آن تضاد داشت بسیار مشکل بود . در سیستم سابق فرد انسان خودرامتکی بجامعه ودولت میپنداشت ووجوداین تکیه گاه یکنوع احساسات دراشخاص بوجود میآورد که محتاج نمیشدند بفکر خدا وروح و مغیبات وسایر عناصر ماوراءالطبیعه ومتافیزیکی افتند یعنی احتیاجی بدانها حس نمیکردند. رژیم ودستگاه وتشکیلات دولت سیته وجامعهٔ سیته و کوچك بودن ومحدودیت آن چون هر فرد رابحد اکثر شرکت درامور جامعه میداد افکار هرفرد را بالتمام متوجه امور جامعهٔ شهر کوچك میداشت و فرد حس نمیکرد که برای فلاح ورستگاری وادامهٔ زندگی احتیاجی بعوامل دیگرغیر ازدولت سیته وجامعهٔ سیته یعنی همشهریهای خود داشته باشد. هنگامیکه این دستگاه درهم شکست وسیستم دولت سیته ازمیان رفت ناگهان افرادمردم خودرا تنهاومنفردو بی پشت وپناه یافتند وبفکر افتادند نقاط اتکاء جدیدی برای خویش پیدا کنند وچون چنین نقاط اتکاء دنیوی که جانشین آن نفوذ وقدرت دولت وجامعهٔ سیته گردد وتا آندرجه قابل اعتماد باشد وجود نداشت ناچار متوسل بعوامل متافیزیکی گردیدند. اهمیت این تحول عظیم فکری وشکل‌های مختلف آن از مطالعهٔ تاریخ سیر اشکال متنوع مذهبی درآنزمان که منجر بظهور نهضت مسیحیت گردید بخوبی واضح میشود. دراین دوره می بینیم افکار عمومی برخلاف یونان سابق بتدریج تمایلی بمذهب پیدامیکند وادعیه واذکاری که دراین زمان معمول گشته حاوی مفاهیمی است که طالب یك نوع وحدت رمزی وسری باخدا میباشد وچنان مینماید که ذاکر این اذکار وادعیه میخواهد سروسری باخدا داشته باشد، وخدارا نیز گاهی مبتلای بمصائب، وهم دارای مرگ میشمارد، و وسائل رستگاری ونجاح را برای آدمی هم دراین جهان وهم درجهان پس ازمرگ از خدا میطلبد. بنداشتند که مؤسسات دنیوی قابل اعتماد نیست ودر معرض سقوط وزوال است پس باید بجستجوی یك تکیه گاه ثابت‌تر برخاست .

سیر مذهب دراین دوره بطوری است که گاهی نیز باشکال پست‌تر بیرون آمده افراد باتوسل بسحر وساحری وجادو میخواسته‌اند سرنوشت خویش را تغییر دهند ، دخالت در تغییر اوضاع زندگی خود نمایند ، حاجات خود را انجام دهند و گاهی در این مورد از ارواح کمك میطلبیدند (۲)

بدینطریق می بینیم فلسفه‌هائی که بعد از ارسطو بوجود آمده است عموماً عوامل تعلیمات اخلاقی وابزار تسلیت نفس انسانی واقع شده و بمرور زمان این فلسفه‌ها متصف بصفات وخواص مذهبی گردیده رنگ دیانت ومذهب بخود گرفته‌اند . در آنزمان فلسفه تنهامذهبی بود که اشخاص تحصیل کرده ودانشمند دارا بودند اماعلاقهٔ مردم بمذهب واهمیت مؤسسات مذهبی دراین زمان روزافزون گشت واین تمایل عامه وسیرافکار منتهی بظهور مذهب مسیح وتشکیل کلیسای مسیحیت گردید . دراین سیر تاریخی ظهورمذهب دراروپا ،

---

۱ – Impersonnel , Impersonal

۲ – رجوع شود بکتاب تمدن هلنیستیك بقلم Tarn فصل دهم .

کاملا مشهوداست که درمردم احساساتی خاص بوجودآمده و خودرا درجهان یکه و تنها وبی‌پشت وپناه دیده نیروی بومی خویش رابرای تحمل آزمایشهای حیات وسختی های زندگی و مقابلهٔ با وقایع طبیعی و امراض جسمانی ضعیف یافته متوسل به مراجع غیبی گشته‌اند . درخلال این سیر وتحول فکری وروحی یکنوع **خودآگاهی**(۱) یابیداری **وجدان** درمردم پیداشده که شامل حس محرومیت شخصی وتوجه باسراراندرونی‌خویشتن وسربگریبان بودن (۲) بوده ومسلماً چنین حسیاتی درمردم عهد کلاسیك یونان وجود نداشته است . ظهوراین نوع حسیات وتوجهات، این طرزتفکروملاحظهٔ عالم و زندگی بدین شکل ، درمردم یونان ومردم کشورهای اطراف‌یونان‌تازگی داشته‌است.بدینطریق مردم آنزمان بجستجوی **روح برای خویشتن** پرداخته‌اندولذاظهورونشرایدهٔ**وجود روح واعتقاد بعالم ارواح** رادرجهان اروپا میتوان نتیجهٔ تحول افکار وسیر عقاید درهمین زمان دانست .

(۲) سختی سیرمرحلهٔ دوم نیز کمترازمرحلهٔ اول نبود . بطوریکه گفتیم درمرحلهٔ دوم برای مردم اروپای قرون سوم ودوم قبل‌از میلاد لازم آمد که بامطلبی تازه آشنا شوند و طرز عمل آنرا نیز یاد بگیرند . لازم شد بیاموزند که چگونه در شکلی تازه از جامعهٔ بشری که باید آنرا **جامعهٔ جهانی یاحوزهٔ برادری انسان** نامید زندگی کنند . این شکل جدید اجتماع برای ایشان تازگی داشت بخصوص برای مردمی که در سیستم دولت سیته وجامعهٔ سیته پرورش یافته بودند یك تحول فکری عظیم شمرده‌میشد که میباید دماغ وفکر خودرا بااین طریقهٔ نوین وفق دهند . وبالاخص آنکه این طریقهٔ جدید شرایط نوینی درزندگی‌مردم بوجود آورده بود. اهمیت وسختی این تحول را نیز میتوان درتحول فلسفهٔ سیاسی واخلاقی آن زمان ملاحظه نمود . ازمطالعهٔ آثار فلسفی آنزمان معلوم میشود که فلسفهٔ این دوره مجاهدت میکند که روابط اجتماعی‌را بصورتی دیگر تفسیر نماید که با تفسیر سابق عهد دولت سیته اختلاف دارد . ملاحظه میشود که فلسفهٔ مزبور سعی دارد که دوحس زیررا توأماً درافراد تقویت نماید (اول) حس فردیت وسربگریبانی وبخود فرو رفتن وانفراد وکناره گیری (دوم) حس بیداری وجدان‌وخودآگاهی و توجه هرفرد باینکه وی یك فرد بشری است مانند سایر افراد ، عضوی است **ازنژاد انسان** وصاحب طبیعت مشترك آدمی است ، وطبیعت بشری کم وبیش درهمه جا یکسان است . این احساس اخیر نیز یك احساس نوین بود که در مردم عهد دولت سیته وجود نداشت وهمچنین درعهد دولت سیته **حس ملیت** آنطور که مثلا یك فرانسوی یایك نفرآلمانی امروز احساس میکند که تعلق بیك ملت خاص داردوجودنداشت.یك‌فرانسوی یا آلمانی امروز احساس میکند که نوع مشخصی از انسان است یعنی فکر میکند که به‌یك‌نوع خاص انسان تعلق‌دارد که بفرانسوی یاآلمانی موسوم‌است وحتی یك فرانسوی یاآلمانی در کشورهای خارجی نیزهمین احساس‌را مینماید . حال این‌حس، خطایا صواب

---

۱ - بانگلیسی Self-consciousness
۲ - Personal Privacy , Internality , Solitude personnelle

ویامبالغه آمیزونتیجهٔ تبلیغ وتلقین وتعلیم وتربیت وفرهنگ وعادت وغریزهٔ طبیعی‌است موضوع بحث جداگانه‌ئیست وفعلا وارد این بحث نمیشویم ، درهرحال چنین حسی درمردم یونان قدیم وانسانهای عهد کلاسیك وجود نداشته . هرفرد یونانی خود را عضو جامعهٔ کوچك شهرخود(سیته) می‌پنداشته وازطرف دیگر درقرن‌هلنیستیك باداشتن‌زبان مشترك یونانی **اتیك** (۱) هرفردبشرمیتوانسته است ازبندرمارسی گرفته تاحدود ایران باکمال سهولت ازشهری به شهری مسافرت کند ودرهرشهر براحتی زندگی نماید. سدودو...بد وگذرنامه وگمرکی وسایر موانع امروزه برای مسافر آنزمان وجودنداشته‌است ابتدا عبارت بود از تابعیت شهری که محل تولد شخص بود ولی بمرور ایام ایدهٔ تابعیت نیزتابع سیرزمان گردیده یك فرد میتوانست درآن واحد تبعهٔ چند شهرباشد باینمعنی که هرشهرمیتوانست حقوق‌ومزایای تابعیت شهرخودرا بتمام اتباع شهردیگرنیزتفویض کند. بدینطریق بین‌مردم افراد جهان آنروز حس اختلاف ملیت آنطور که بین مردم زمان‌ما معمول‌است موجود نبود وتنهامردم یونان ازلحاظ اینکه فلسفه وعلوم‌وتشکیلات‌حکومت و دولت را از ابداعات خود دانسته و خویشتن را مردمی متفکر وخردمند و پیشرو تمدن می‌پنداشتند وملاحظه میکردند که کشورهای همسایه فاقد آن مزایا می باشند ، بین خود وکلیهٔ مردم بیگانه فرقی قائل شده خویشتن رایونانی وسایرین رابربرمیخواندند. مانند کشورهای ناسیونال یادولتهای ملی‌امروز این حس دردماغ آنهاوجود نداشت که اقوام دیگرحتماً باید تابع آنهاشوند وتمدن یونانی راحتماً برآنها تحمیل کنند . پس‌این فکر که یونانیان خودرا یونانی وخارجیان رابربرمینامیدند باحس‌ملیت یاناسیونالیسم امروز فرق دارد وایندو افسانه مشابه بایکدیگر نیست .

البته درهمان یونان عهد کلاسیك ریشهٔ این فکر که افراد بشرهمه ازیك‌نوع ویك نژاد موسوم به انسان هستند (یعنی حس نوعیت) وجود داشته منتها این فکردردورهٔ بعد ازارسطوشروع به نمووقوت گذاشت‌وباعث ظهورایدهٔ**جامعهٔ جهانی‌وحوزهٔ‌برادری انسان** گردید . فکرتمیزبین یونانی وبربری نیز دراین دوره روبضعف‌نهاد تاهنگامیکه یونانیان باملل دیگرمخلوط شدند و بتدریج این فکر نیز ازمیان رفت و ازبین رفتن آن به‌تقویت ایدهٔ جدید **جامعهٔ جهانی** کمك کرد .

بدینطریق لازم آمدکه فلسفهٔ سیاسی دونوع فکر(ایدهٔ) مزبوررا تبیین و توجیه نموده وآنهارادریك دستگاه فلسفی جدید بایکدیگر ترکیب کند ویك‌سلسله معتقدات‌تازه ومشترك بین‌این دونوع‌ایده بوجود بیاورد : **ایدهٔ اول**عبارت بود**ازایدهٔ‌فردوفردیت** که خود مظهری از انسان و مشخص حیات فردی و زندگی داخلی و شخصی هرفرد بود **ایدهٔ دوم ایدهٔ جهانی** یاعالمیت بود که شامل‌جنبهٔ جهانی‌وعمومی‌انسان‌درجهان بزرگ باشد وتصوریکسانی وتشابه طبیعت افراد آدمی را نیز دربرداشت یعنی برپایهٔ‌این اصل قرارگرفته بود که «طبیعت آدمی درهمه جا یکی است» .

---

۱ - **Attic** عبارتست ازآنچه ازادبیات وزبان‌وصنایع که منسوب باشد به‌جمهوری یاسلطنت قدیم یونانی موسوم به **Attica** یا پایتخت آن آتن

معنای اخلاقی که به ایدهٔ اول داده شد این بود که هرفرد در جهان بالطبع مالك ارزشی است که افراد دیگر باید آنرا شناخته و مجبورند بدان احترام کنند. میدانیم که چنین فرضیه‌ئی در جامعهٔ دولت سیته که در آن شخصیت و شناسائی هرفرد منوط بموقعیت اجتماعی ومقام و شغل وی بود و در آن، فرد بعنوان تبعهٔ کشور شناخته میشد نه صاحب شخصیت فردی، یامحلی نداشت ویااین تصورضعیف بود ونقشی‌ضعیف دردستگاه اجتماع عهده‌دار بود. امادرجهان بزرگ خیلی‌مشکل‌بنظر میرسد که بتوان برای‌هر فردآنطور که درجامعهٔ شهر کوچك امکان پذیربود يك مقام ووظیفهٔ مشخص ویك موقعیت اجتماعی ممیز فرض کرد مگرآنکه به‌فرد حالت مذهبی و روحانی داده شود. شاید درعالم‌حیات مذهبی وروحانی بتوان چنین موقعیتی‌را احراز کرد، دراینصورت هرفرد میتوانست دعوی **تزکیهٔ نفس و تقوای درونی و باطن** نماید یعنی بگوید « **من در درون وجود خود عالمی دارم ازز هد وتقوی که دیگری نمیتواند در آن شریك باشد و این جهان درونی من منبع تمام تقوی‌ها و ارزشهای برونی تواند بود** » وبعبارت دیگر میتوانست دعوی کند که وی دارای حقوقی ذاتی واصلی است و آن حق عبارت ازاین است که بایدشخصیت وی‌مورد احترام دیگران قرارگیرد. ظهورچنین‌فکر ظهور ایدهٔ اخلاقی دیگری را نیزلازم نمود وآن‌ایدهٔ اخلاقی‌این‌است که: «همانطور که افرادآدمی از حیث نوع یکسان و همه اعضای یکدیگر و از يك‌گوهرند پس از لحاظ دماغ وفکر وقلب نیز یکسان ومتشابه‌اند» واین ایده را **هومونیایاکونکوردیا(۱)** نامیدند بمعنی‌**وحدت قلوب**. بر طبق این‌آئین، **تمام افراد نوع بشر تشکیل يك خانوادهٔ مشترك داده‌اند موسوم بجامعهٔ برادری انسان** واین همان فکری‌است که ابتدا ازاسکندردرمجلس شام اوپیس ناشی‌شد وبعدها درمسیحیت نفوذکرده درتعالیم اصلیهٔ مسیحیت جایگزین گردید.

اینکه میگوئیم ابتدا از اسکندر بروزکرد البته منظور ظهور این فکر است در مغرب زمین چون این کتاب بحث درسیر افکار وعقاید سیاسی درمغرب‌زمین اختصاص‌داده شده ولی بی‌مناسبت نیست اشاره کنیم که قبل از اسکندرسلاطین اولیهٔ امپراطوری شرقی هخامنشی مانند کورش و داریوش وخشایارشا با نحوهٔ دیگر همین‌فکر را داشتند که‌کلیهٔ کشورهای متمدن وشناخته شدهٔ باصطلاح‌آنزمان را اعم ازکشورهای‌آسیائی واروپائی وافریقائی تحت‌لوای واحد وتحت يك‌حکومت قرار دهند واین معنی ازطرز عمل ایشان درکشورهای مفتوحه معلوم‌میشود که بهرکشور که رفته‌اند خود بعضی‌اوقات‌ملبس بلباس سلاطین‌آن کشورشده وآداب ورسوم ومذهب وطرز روشهای قضائی آنهارا تأئید نموده وسعی داشته‌اند بدینطریق ایجاد يك نوع وحدت قلوب نمایند و بتدریج این کشورهای مختلف راکه ازحیث زبان ومذهب ورسوم وعقاید بایکدیگر اختلاف داشته‌اند باهم‌جوش دهند. بنابراین نمیتوان گفت که این فکر از ابتکارات اسکندر است.

اگرچه بین این فرضیهٔ « **جامعهٔ جهان وسیع مرکب از افراد متشابه** » با

---

۱ — Homonia, Concorbia

فرضیهٔ « **صمیمیت اخلاقی بین افراد جامعهٔ سیته** » ظاهراً شکاف واختلاف بنظر میرسد ولی حقیقت آن است که فلسفهٔ قرن هلنیستیك سعی کرد تاایدآلهائی راکه در آغاز ظهور خود محدود بدرون شهرهای کوچك (سیته‌های) یونانی بود به جهان بزرگ بسط ونشردهد . ارسطو دوشرط اساسی تابعیت را عبارت دانست از (**اول) وجود رابطهٔ بین افراد مساوی (دوم) وفاداری افراد بطریق داوطلبی نسبت یك حکومت قانونی نه مستبد** . ولی چنین استدلال و استنباط کرد که این نوع مساوات وتساوی تنها دریك شهر کوچك باعدهٔ قلیل جمعیت از افراد منتخب امکان پذیر است . امافرضیهٔ جدید اصل مساوات را بتمام جهان اعم از غلام وبرده وخارجی واقوام بربربسط داد لذا مجبورشد برای ارضاء و اقناع هرفرد شخصیت فردی را محترم شمارد و افراد را بیکی دوصورت زیر مساوی بداند **(اولا) مساواتی سری وپنهانی برای ارواح افراد درنظر خدا قائل شود (ثانیاً) تمام افرادرا دربرابر یك قانون موضوعه مساوی قرار دهد** وبدینطریق عدم تساویها را از لحاظ هوش و درایت و اخلاق شخصی و اموال رعایت نکند و آنها را ناچیز و بی‌اهمیت شمارد. در نتیجه لازم آمدکه بجای قانون سیته قانونی مبسوط و جامع‌تر بوجود آیدکه مناسب جامعهٔ جهانی باشد وقانونی باشدکه شامل کلیهٔ‌قوانین کشوری شهرهای کوچك گردد یعنی‌قوانین‌شهرها درآن منحل باشد .

انجام چنین مهم یعنی تجدیدنظر درایده‌ها وافکار وعقاید سابق و وضع مقرراتی که با این‌افکار جدید وفق دهد پس از سقوط دولت سیته وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی و فلاسفهٔ سیاسی‌بود . دو فرضیهٔ نوین **حقوق انسان** و اعتقاد بوجود **یك قانون انسانیت و عدالت مطلق جهانی** ازاین تاریخ در وجدان اخلاقی مردم اروپا نفوذ یافته وموجب بیداری وجدان ایشان گردید . عقیدهٔ بعضی از فلاسفه این است که اگر این تحول فکری صورت نگرفته بود پس‌از سقوط دولت سیته تمدن بشری در خطر زوال بوده و منقرض میگشت و **این تحول فکری موجب بقاء و ادامه و ترقی تمدن‌گردید.**

اگرچه درخلال مدت تاریخ به‌این دواصل ودو فرضیه لطمات بسیار وارد آمده و دربعضی ازقرون که قوای استبدادی وستمگری بشدت غلبه‌یافته است‌حتی در رد این اصل کتبی هم‌نوشته شده ولی‌تنها روی کاغذ بوده واین دوفرضیه ازهمان اوان چنان در قلوب مردم باختر ریشه کرده‌است که تازمان حاضر دوام یافته‌وحتی ظهور عهد ناسیونالیسم و رواج ملیت در دو قرن ۱۸ و۱۹ که دنبالهٔ‌آن تا زمان معاصر ادامه دارد نتوانست لطمه باساس این‌دوفکر واردآورد درحالیکه ناسیونالیسم جدیدمسلماً خصم این‌دوفکرمیباشد و باآنها سازگار نیست .

این دوفرضیه نتایج دیگر نیزدر برداشت ازجمله آنکه‌حقیقت وصحت‌اصل‌استعمال و احتیاج وامتیازات وحقوق مرور زمان‌ وحق حکومت و قدرت دولت باید در پیشگاه یك محکمهٔ بزرگتر درمحضر قانونی عالی‌تر اثبات شود . باینمعنی که نسبت ببعضی‌از اصول

معموله که تا این‌زمان مسلم‌شمرده میشد ابراز شك‌شده ومجاز شمرده‌شد که لااقل صحت آنها درمعرض تفتیش و تحقیق وانتقاد قرار گیرد .

(ج) ـ فلسفهٔ رواقیون (استائیکیسم)

تجدید تفسیر اصول فلسفهٔ یونان‌قدیم ووفق‌دادن آن باشرایط جدید دورهٔ‌هلنیستیك یعنی دورهٔ بعد از اسکندر محتاج بمرورزمان بود ومدتی مدید لازم داشت و انجام‌چنین مهم بسرعت وسهولت میسر نبود .آغاز قطعی این جریان و تحول درست مشخص نیست اما از لحاظ سیر فلسفهٔ سیاسی معمولا ظهور مکتب رواقیون (استائیك) و نشر فلسفهٔ ایشان را آغاز این دورهٔ تحول و ابتدای ظهور افکار جدید میشناسند که اصول دوگانهٔ‌آن ذکر شد .

مؤسسین مکتب استائیکیسم :

مکتب‌استائیك‌را چهارمین وآخرین‌مکتب ازمکاتب‌چهارگانهٔ‌بزرگ‌آتنی‌میشمارند که‌درسال ۳۰۰قبل‌ازمیلاد بوسیلهٔ **زنو** یا **زنون** فینیقی(۱) ازاهل شهر**سیتیوم**(۲)واقع درجزیرهٔ قبرس درشهرآتن تأسیس شد ولی مانند سایر مکاتب فلسفی یونانی منحصر و محدود به‌آتن و حتی به یونان‌نگشت. زنوخود مردی فینیقی بودیعنی لااقل‌یکی‌از والدین وی از نژاد سامی (سمیتیك) بوده‌اند .


زنو

وجه تسمیهٔ مکتب وی که استائیك یا استائیکیسم نامیده شده آنست که اولین دستهٔ مریدان وشاگردان و مستمعین زنو درزیر ایوان یارواقی شبستان مانندنزدیك **اگورا** (۳) درشهرآتن موسوم به **استوئاپوئسیل**(٤) که بزبان یونانی بمعنی ایوان رنك شده میباشد جمع میآمدند تا سخنان مرشد خود را استماع نمایند و بدین واسطه این فرقه به **استائیك ها** یـا **رواقیون** نامیده شدند .

---

۱ ـ Zeno یا Zenon فیلسوف یونانی که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن سوم ق م میزیسته وتحصیلات خودرا درشهرآتن در تحت نظر فلاسفهٔ سینیك (شکاکین) انجام داده بعداً مکتب استائیك را دائرکرد و مدت‌سی‌سال بتدریس اشتغال داشت ـ این زنورا نباید با زنو ازاهل Elea (Velia در ایتالی) وفیلسوف مسلك الیاتیك Eleatic شاگرد پارمنیدکه‌همراه‌وی به‌آتن آمد ومشغول تدریس‌گردید و تعلیمات وی درکتاب افلاطون درقسمت پارمنیدس آمده است اشتباه نمود همچنین نبایداورا بازنو فیلسوف اپیکوریان متولد Sedon در فنیقیه و معلم سیسرو که از سال ۱۰۰ ق . م . پیشوای مکتب اپیکوریانها درآتن بوده اشتباه‌کرد .

۲ ـ Citium

۳ـ Agora ۴ ـ Stoa Poecile

بعد از **زنو** شاگرد وی **کلیانتس** (۱) جانشین وی شد. **کریسی پوس** (۲) (۲۸۰ تا ۲۰۷ق‌م) جانشین کلیانتس آئین زنو وتشکیلات آنرا بیك سیستم بزرگ متافیزیك بسط داد. پس از **پاناسیوس** (۳) از اهل **ردس** (٤) (قرن دوم ق م) ودیگران این فلسفه را به‌روم بردند. وی و شاگردش **پوسی دونیوس** (۵) برای تقلیل انتقاد منقدین قدری ازفلسفهٔ روانشناسی افلاطون را بدان افزودند و بدین طریق فلسفهٔ جدیدی مرکب از فلسفه‌های مختلف در رم بوجود آمد که باز همان فلسفهٔ استائیك یا **فلسفهٔ استائیك جدید** نامیده میشد. بعد از آن **سنکا** (٦) و **اپیك تتوس** (۷) و **مارك اورل یا ماركوس اورلیوس** (۸) امپراطور از پیشوایان این مکتب گردیدند. بطوریکه ملاحظه میکنیم خصوصیت این فلسفه آن است که با وجود آنکه مکتب آن ابتدا درشهر آتن تأسیس شده ویکی ازچهارمکتب آتن شمرده میشود کمتر متعلق به آتن بودبلکه اولین فلسفهٔ یونانی است که صورت‌عام وخاصیت جهانی پیدا کرده وسران این مکتب نیز همه آتنی نبوده‌اند. پس اززنو سایرپیشوایان این‌مکتب وجانشینان زنو ازنواحی خارج واطراف جهان یونانی بودندبخصوص از آسیای صغیر که‌در آنجا سرعت اختلاط یونانیان بامردم خاورزمین سریع‌تر انجام‌میگرفت وبالاخره درخلال‌قرن‌اول‌ق‌م‌• مدرسهٔ‌رواقیون که‌درشهر آتن واقع‌شده وریاست آن بایك‌فیلسوف آتنی بود ازمرکزیت این‌مکتب‌افتاد.

کریسی‌پوس نیز که بعد اززنو از پیشوایان ومؤسسین مهم این‌فرقه شمرده میشود از اهل‌**سیلیسیا**(۹) و**پاناسیوس** که‌این‌فلسفه‌را به‌روم‌برد از**اهل‌رودس** بود. بنابراین باید گفت که **استائیکیسم** ازآغازظهور یك‌مکتب هلنستیك بود نه‌یونانی و گویانویسندگان ومورخین همان‌زمان هم به‌این‌حقیقت معترف‌بوده‌اند چنانچه‌**پلوتارك**(۱۰)مورخ‌مینویسد که‌اسکندرنوعی ازدولت وحکومت تأسیس‌نمود که زنو آنرا پیشنهاد کرده‌بود(۱۱) نکتهٔ مهم آنست که فلسفهٔ‌رواقیون، مردم‌دانشمند وتربیت‌یافته وتحصیل کردهٔ رم‌قرن دوم ق‌م‌• را مخاطب قرار داده واجرای آن عقاید را قویاً از ایشان میخواهد • بدینطریق فلسفهٔ استائیك‌رابطه‌ئی‌شد که‌بوسیلهٔ آن‌فلسفهٔ‌یونان‌درمراحل‌اولیهٔ‌ظهور**ژوریس‌پرودانس**(۲) یا حقوق قضائی و قوانین رم که پایهٔ حقوق‌قضائی کشورهای غربی وجهان امروز میباشد تأثیری عمیق درآن بخشیده نفوذی‌کامل درحقوق رم یافت •

---

۱ — Cleanthes ۲ — Chrysippus ۳ — Panaetius پاناسیوس یاپاناشیوس فیلسوف استائیك یونانی که در قرن دوم ق . م . میزیسته شاگرد دیوژن ودر آتـن و رم تدریس میکرد ۴ — Rhoden ۵ — Posidonius فیلسوف استائیك یونانی که دراوایل‌قرن اول ق . م میزیسته متولد سوریه و در رودس تدریس میکرد مجموعهٔ تاریخ عمومی مشتمل بر۵۲ جلد مربوط بتاریخ ۱٤٦ تا ۸۸ق‌م و۱۵جلد راجع به فلسفهٔ طبیعی و ۱۳ کتاب بعنوان مقالاتی در باب خدا نوشته ولی آثار وی‌باقی نمانده است . ٦ — Seneque شرح حال وی در فصل نهم ذکر شده است

۷ - Epictetus فیلسوف استائیك یونانی از اهل Hierapolis در فریژیا Phrygia اصلا غلام بود وارباش اوراآزادکرد . در رم تاسال ۹۰ بعداز میلاد تعلیم‌فلسفه میتمود . وی‌با فلاسفهٔ دیگر ازطرف امپراطور Domitian درسال ۹۰ ب م . از رم تبعید شده ازشخص وی اثری‌باقی نمانده فلسفهٔ وی درکتاب مکالمات شاگردش Flavius Arrian ثبت شده است .

۸ - Marc Auréle , Marcus Aurelius شرح حال وی در فصل نهم این‌کتاب آمده است .

۹— Cilicia ۱۰— Pluterch ۱۱— کتاب پلوتارك ٦ ج I.de Alex, virt ۱۲— Jurisprudence

فهرست اصول عقاید سیاسی رواقیون

۱ ـ کولکتیویسم : منافع فرد فدای جامعه، اما جامعهٔ جهانی نه دولت‌ملی. دولت جهانی حاکم برفرد است ·

۲ ـ انترناسیونالیسم : مردم‌طبعاً عضو جامعهٔ جهانی هستند· قوانین این جامعه طبیعی است وواجب‌الاطاعة وحیات اجتماعی‌ضروری است (ضدناسیونالیسم) ·

۳ ـ مساوات : همهٔ مردم جهان برادریکدیگر ودر حقوق مساوی وعموماً اتباع کشور جهان‌هستند بدون توجه بمال ومقام ونژاد یافرهنك ایشان ·

۴ ـ قانون : قانون کشور باید مطابق قانون جامعهٔ بشری وبر وفق قانون طبیعت باشد ·

۵ ـ جامعه : جامعهٔ جهانی تنها جامعهٔ ایدآل است وبس·

۶ ـ نژاد : نژاد، نژاد انسان است نه نژاد خاص·

۷ ـ شأن‌آدمی : شأن‌آدمی‌وحقوق افرادانسانی مورد اهمیت واحترام است‌بدون توجه بمال ومقام و نژاد وکولتور ·

۸ ـ تقوی : تقوی‌عبارت‌است ازعالی‌ترین خیروصلاح· تقوی خاص‌یك طبقه نیست بلکه هرقوم وهرطبقه میتواندصاحب‌تقوی باشد ·

۹ ـ آتئیسم : انکاروجودخدا (عقیدهٔ رواقیون دورهٔ اول)

۱۰ـ ماتریالیسم : مادیت ـ فلسفهٔ عملی ومعتدل·

۱۱ پوزی‌تیویسم : اعتقاد به‌آثار قابل حس ومشاهده وبس·

۱۲ـ میس‌تیکیسم : صوفی منشی وصورت معما داشتن واسرارآمیز بودن افکار وعقایدایشان·

۱۳ـ بی‌نیازی : سعی‌درعدم احتیاج بدیگران ، تحمل درسختی‌ها و مقاومت در برابر مشکلات بمنظور تمرین درعدم احتیاج بدیگران·

۱۴ـ حقوق طبیعت : معتقد بحقوق طبیعی ·

(د) در تحلیل فلسفهٔ رواقیون

(اول) دوفکر تازهٔ کونکورد ـ و ـ مانرشی[۱]

(یا دو اصل توافق ورژیم سلطنت)

استائیکیسم درآغاز ظهورخود شعبه‌ئی از**سینیسم**(۲) (یاسینی کیسم ـ فلسفهٔ‌کلبیون) بوده · زنو شاگرد **کراتس** مؤسس فلسفهٔ کلبی (سینیك) بود و فلسفهٔ‌کلبی را نزد وی مطالعه کرد · بعضی معتقدندکه زنو کتاب خود موسوم به « **دولت** » را هنگامی نگاشته‌که شاگرد کراتس‌بوده، قسمتهائی ازاین کتاب شامل خیال‌پرستی **ویوتوپیاست** وتقریباً بهمان شیوه وخط مشی **دیوژن** نوشته شده‌میگوید « **درکشور ایدآل یك دسته مردم‌گله مانند بدون خانواده و بدون اموال و عاری از اختلافات و**

۱ ـ Concorde , Monarchie ۲ ـ Cynisme , Cynicism

امتیازات نژادی یارتبه ودرجه‌ومقام‌وبدون احتیاج به پول یا محاکم‌قانون زندگی میکنند »

زنو بعداً ازشکاکین‌جداشد زیرامکتب‌آنهارا خام‌وفاقد نزاکت، وعریان ازلباس ادب ونرمی‌بنداشت وآنرانتیجهٔ خاصیت **ناتورالیسم** (۱) (یعنی‌تمایل بمسلك طبیعی) آن مرام دانست ولی‌چون‌درآغاز مدتی‌با ایشان محشور ومتکی‌بدان مرام بود فلسفهٔ سینیك درمکتب جدیدوی نفوذ کرده‌است. ازجمله‌عناصری که از سینیك به استائیك نفوذ کرده آئین**یوتوپیانیسم** (خیال پرستی) است‌واستائیك هیچگاه از نفوذ این‌عنصر درفلسفهٔ خود خلاصی نیافت‌حتی هنگامیکه مکتب‌مرکزی (استوئای وسطی ۲) اجازه‌داد که تعلیمات آن به رومنیزداده شودوبه‌رم هم‌برود بازواجداین‌عنصر بوده.

زنوپس ازترك‌کلبیون سعی کردفلسفهٔ‌کلبی را بافلسفهٔ‌تقواهای‌ایدآلی‌افلاطون وفق دهد.وی بی‌نیازی‌وتحمل درمقابل‌مشقات وسعی‌درعدم احتیاج بدیگران‌راپایهٔ فلسفی‌خود قرارداد. بعدها توجیه‌جهان فیزیکی وعالم‌مادی را ازهراکلیتوس گرفته وقدری ازمنطق ارسطو نیزبدان افزوده فلسفهٔ خودرا بدینطریق بسط داد. این‌فلسفه، یك‌مردحکیم با تقوای ایدآلی‌را در عالم وجود تصور کرده و تقویت مینماید. با آنکه این فلسفه رقیب فلسفهٔ اپیکور است ولی هردوفلسفه عملی شمرده میشوند واز جهاتی هم مشترك‌اند.

در آن عهد فلسفه تقسیم میشد به سه شعبهٔ فیزیك ومنطق واخلاق، زنو در نقشهٔ خود از فیزیك و منطق شالوده‌ئی ریخته و آنرا بهترین تکیه‌گاه قسمت اخلاقی سیستم خود قرار میدهد.

بطوریکه در آغاز این فصل اشاره کردیم در این زمان فرضیهٔ **هومونیا و کونکوردیا** یعنی **وحدت قلوب یا هم آهنگی ارواح** که هدف آن طبق نقشهٔ اسکندر اتحادایران ویونان وتشکیل یك‌دولت جهانی ویك‌جامعهٔ‌جهانی‌بوده‌است‌سرفصل مسائل روزقرارگرفته وافکارعامه را متوجه‌خود کرده بود وچون‌فلسفهٔ استائیك درآغاز ظهور یك ایدآل محال یعنی تشکیل جهان فرضی فلاسفه را پذیرفته بود و چون این ایدآل بافرضیهٔ توافق و هم‌آهنگی یاکونکوردیا سازگار نبود ناچارشد که از ایدآل خودصرف نظر کند زیرا تا آن ایدآل را قبول داشت نمیتوانست با ایدهٔ کونکورد موافقت نماید. برای اینکه ایدهٔ کونکورد را بپذیرد ناگزیربود تمیزی بین یونانی و بربر قائل نشود. البته رد عقیدهٔ اختلاف بین یونانی و بربر با قسمت جهانی بودن فلسفهٔ استائیك و اصل مساوات آن وفق داشت ولی با ایدآل جهان فلاسفه وفق نمیداد. زیرا ناگزیر بود یك‌اختلاف وتمیز جدیدی را بجای اختلاف و تمیز بین یونانی و بربر گذارد وآن دو اصل تمیزبین خردمندان وحمقا یا میان دانشمندان وجهال بود یعنی لازم میشد بگوید نظر به‌اصل مساوات، اختلافی‌بین‌خردمند واحمق وفرقی میان‌نادان‌وفیلسوف نیست واین نکته با ایدآل جهان فلاسفه که بدان معتقد بود منافات داشت.

ایدهٔ **کونکورد** با فرضیهٔ هلنیستیك سلطنت کاملا مرتبط بود یعنی تئوری‌مانرشی

Middle stoa - ۲ Naturalisme - ۱

مستلزم فرضیهٔ کونکورد بود. رابطهٔ شخصی زنو با **انتیگون دوم** (۱) پادشاه مقدونی که شاگرد زنو بود و برگزیدن یکی از اعضاء مدرسهٔ استائیك از طرف زنو برای تعلیم فرزند انتیگون سبب شده بود که زنو تمایل مختصری نسبت به استبداد روشن فکر داشته باشد. اما این تمایل وی درخواص عمومی مسلك رواقیون انعکاسی نیافته بعقیدهٔ پروفسور **تارن** (۲) نقشهٔ ایجاد کونکورد بین یونانیان واقوام بربر را اسکندر شخصاً طرح نموده وفلاسفهٔ استائیك بعداً آنرا از اسکند اخذ کرده‌اند.

درهرحال مسلماً فرضیهٔ سلطنت ابتدا در فلسفهٔ رواقیون نبوده ومنابع دیگرداشته وبعداً درفلسفهٔ ایشان راه یافته است. در واقع اقتضای زمان چنین ایجاب نمود که مسئلهٔ مانرشی مورد توجه تئوریست هـای سیاسی زمان قرار گیرد در حالیکه عهد کلاسیك چنین ایجاب نمیکرد. ارسطو موضوع سلطنت یا مانرشی را بعنوان یك بحث اکادمیك یا بحث علمی طرح کرده است نه ازجهت ضرورت روزیا توجه بوقایع جاری. اما ظهور سلطنت اسکندر و تقسیم آن بچند قسمت، تمام دنیای قدیم را مواجه با موضوع سلطنت نمود. **بطالمه** (سلسلهٔ بطلمیوس) درمصر، **سلوکیدیان** درایران، و **انتی گونیدها**(۳) در مقدونیه بسلطنت رسیدند و حتی کنفدراسیونهای یونانی نیز تحت کنترل یا نفوذ سلطنت قرارگرفتند. مانرشی‌های تازه غیر از مقدونیه از ابتدا براساس سلطنت مطلقه و استبدادی بنا نهاده شد زیرا بنظر نمیرسید که شکل دیگری ازحکومت بتواندیونانیان وشرقیان را ترکیب ومتحد نماید.

در این رژیم های سلطنتی، شاه تنها رئیس دولت نبود بلکه در عمل عین دولت وتمام دولت محسوب میشد زیـرا نیروی دیگر یـا رابطهٔ دیگری جز شاه برای الحاق این ملل بیکدیگر موجود نبود. تنها وجه مشترك و دلیل بر اینکه این کشور هـا باید وحدت داشته باشندآن بود که یك شاه دارند ودر واقع شاه بمنزلهٔ رابطه‌ئی بود که این عناصر مختلف را بیکدیگـر پیوند دهد و وسیلهٔ اتحاد ملل مختلف بـا یکدیگر و موجب وحدت کشور بـزرگتر از دولت هـای ستیه شود. این عناصر از جهـات بسیار با یکدیگر اختلاف داشتند. در هریك از ممالك مفتوحهٔ اسکندر و هم درسلطنت های جزء که بعد از وی تشکیل‌شد عادات محلی وقوانین محلی مخصوص بخودشان‌معمول بود وازطرفی ناگزیرشده بودند که نسبت بمقررات عمومی که لازمهٔ وحدت سلطنت بود نیز مطیع باشند. درنتیجه دو دسته از قوانین معمول گردید که قابل تمیز از یکدیگر بود یکی **قانون عمومی موضوعه یا قانون شاه** (قانون عرف) ودیگر **قـانون محلی یا قانون عادت**. شاه دراین کشور ها موقعیتی خاص پیدا کردودر واقع‌نشانی از وحدت کشورها وعلامت حکومت خوب شمرده شد.

---

۱ - Antigone II ۲ ـ رجوع شود برسالهٔ اسکندر کبیر واتحاد بشر بقلم W. W. Tarn چاپ ۱۹۳۳ نشریهٔ اکـادمی انگلیس جلد ۱۹ همچنین به « فلسفهٔ سیاسی سلطنت هلنیستیك » نشریهٔ دانشگاه Yale جلد اول چاپ ۱۹۲۸ صفحهٔ ۵۵ وهمچنین به «اسکندر و رواقیون» بقلم M. H. Fisch چاپ ۱۹۳۷ صفحات ۵۹ و ۱۲۹ ۳ - Antigonides

اما سلطنت مطلقهٔ هلنیستیک بوئی از فلسفه و حکومت سابق یونـان نیز گرفته نتوانست از تأثیر نفوذ دموکراسی یونان بر کنار باشد و کاملا بصورت سلطنت مطلقه و بلاشرط شرقی درآید. معهذا مردم، حکومت را چیزی بیشتر از استبداد نظامی دانسته آنرا صرف میلیتاریسم شمردند. این حس نسبت بحکومت وقضاوت نسبت به شاه در آسیا ومصر که سابقه وعادت بـا سلطنت مطلقه داشتند صورت دیگر بخود گرفت و در یونان که سابقهٔ دموکراسی واعتقاد بتعدد خدایان داشت صورتی دیگر. در آسیا ومصر صورت مذهبی پیدا کرد بدینمعنی که شاه وسلطنت را من جانب‌الله وسلطنت را ودیعهٔ الهی وامری آسمانی پنداشتند (چنانچه این سنت تا بامروز باقی است) وشاه را پس ازمرگ وبعضی حتی درحیات نیز مورد پرستش قرارادادند واین پرستش آمیخته بعقیدهٔ مذهبی گـردید. اما در یونان از زمان اسکندر ببعد پادشاهان هلنیستیک را نیز وارد حوزهٔ خدایان شهرهای یونانی نمودند. در کشورهای خاوری شاه را ظل‌الله یعنی سایهٔ خدا وگاهی مظهر خدا دانستند وبالاخره این عقیده بتدریج صورت جهانی پیدا کرد وامپراطوران روم نیز آنرا پسندیده ودر کشور خود معمول داشتند. بعدها همین فکر وارد حوزهٔ افکار اروپائی شده به اشکال مختلف تا قرون جدیده دوام یافت. ظهور فکر سلطنت که یکنفر از افراد بشر را برتبهٔ خدا یا نزدیك بوی رسانند در یونان نیز تازگی نداشت اما نه بنام سلطنت وریاست برقوم وجامعه بلکه در یونان خیلی قدیم برای پهلوانان یا واضعین قانون گاهی رتبه واحترامی درهمین حدود قائل میشدند. منتها هدف ونتیجهٔ این عمل در شهر های یونانی سیاسی بود و قصد سیاسی از آن داشتند مثلا اسکندر و جانشینان وی از عنوان مزبور این استفاده را نمودند که اتحاد سیته‌های یونانی را با یکدیگر صورت عمل دهند زیرا قدرت واتوریتهٔ لازم برای این عمل را تنها تحت این عنوان میتوانستند دارا باشند واز آن قـدرت استفاده کنند (۱) عنوان سلطنت بهترین وسیلهٔ موجود در آنزمـان بود برای وحدت کشورها واتحاد جامعه‌های مختلفی که دارای عادات ورسوم ومذاهب مختلف بودند ولزوم وحدت جامعه‌ها را ممکن نمیشد برحق وصحیح جلوه داد مگر آنکه دعوی کنند که اتوریتهٔ آسمانی شاه خواستار این وحدت است. بعلاوه قبول این فرضیه کـه «سلطنت ودیعهٔ الهی است» موجب دوام و ادامهٔ قانون شاه بعد از وی میشد در حالیکه اگر قانون شاه را صرف ارادهٔ شاه معنی‌میکردند دیگر ادامهٔ آن پس ازدرگذشتن شاه میسر نبود وکسی آنرا نمی‌پذیرفت. القاب مذهبی مانند منجی وولی نعمت وبانی خیر وامثال آن که برای شاه وضع گردید نشانی ازعلاقهٔ مردم بحکومت خوب ومیل مردم بتأمین صلح وآرامش است که فکرمیکردند یك پادشاه خوب میتواند این نعمات را برای ایشان فراهم وآسایش آنهارا تأمین کند.

نتیجه آنکه دردورهٔ هلنیستیك یك نوع **تئوری سلطنت مقدس** بوجود آمد که طبق آن شاه راکه بمرتبهٔ الوهیت میرسانیدند منبع خیروبرکت شمرده واین صفت را جزء طبیعت ذاتی وی دانستند واینطوراستدلال کردند که **همانطور کـه خداوند ایجاد هم آهنگی رادرعالم نموده شاه خوب وحقیقی نیز درحوزهٔ سلطنت خویش**

۱ – رجوع شود بتمدن هلنیستیك بقلم Tarn چاپ ۱۹۲۷ صفحهٔ ٤٥ به بعد

ایجاد هم آهنگی میکند و بنا براین خدای حوزهٔ سلطنت خود میباشد» وبالاخره شاه راقانون متحرك وحقوق جاندار وشکلی ازقانون وحق شمردند که صاحب شخصیت میباشد و برتمام جهان آدمی حکومت میکند یعنی حق‌وقانون رادروجودشخصیتی بنام شاه مجسم ساختند. بهمین سبب برای شاه یك موهبت الهی قائل شدند که انسان عادی نتواند در آن شرکت جوید و هرشخص غاصب که خواست بدون اجازهٔ آسمانی و خواست خداوند آن مقام بزرگ را اشغال کند بعقیدهٔ ایشان بیدبختی و مصیبت گرفتار میآمد. بدینطریق قدرت واتوریتهٔ شاه قابل‌شکستن نبوده ودارای تجویز (سانکسیون۱) مذهبی و هم اخلاقی گردید. **رعایای پادشاه باید آن اتوریته را بدون آنکه لطمه به‌آزادی وشأن‌خودشان واردآید محترم شمرده وبشناسند.** ولی‌درجزء این ایمان نکته زیر نیز مندرج ومؤکد بود که: «**سلطنت و پادشاهی با استبداد و حکومت مطلقه اساساً فرق دارد و دو چیز متباین است**» این نوع توجیهات را درعرف فلسفهٔ سیاسی **ایدالیزاسیون سلطنت اصطلاح کنند.**

(دوم) فرضیهٔ شهر جهان

باید دانست که این ایدالیزاسیون (توجیه بصورت تخیل وغایت آمال وازطریق خیال پرستی) سلطنت بعنوان ودیعهٔ الهی و صاحب تجویز (سانکسیون) ابتدا درفلسفهٔ کلاسیك رواقیون وجود نداشت. شاید سبب این نکته آن باشد که درآغاز دورهٔ‌هلنیستیك مقدونیه تادرجهٔ معینی استقلال بشهر های یونان داده شده بود. در زمان **کریسی‌پوس** درربع اخیرقرن سوم قبل‌ازمیلاد **استوئا** (مدرسهٔ استائیك در آتن) به‌اوج ترقی رسیده وبزرگترین و معروفترین مکاتب یونانی گردید ودراینموقع بود که فلسفهٔ استائیك شکل منظم (سیستماتیك ۲) گرفته وراه کمال پیمود. اگرچه تحریرات **کریسی پوس** قدری جامد بنظرمیآید و باسبك تحریر آنزمان مطابقت نداشته ولی بفلسفهٔ رواقیون‌صورتی‌داد که‌مورداتکاء واستناد هر سه‌طبقهٔ سیاسیون وعلمای‌اخلاق‌وپیشوایان مذهبی‌قرار گرفت(۳) فلسفهٔ وی یك‌مفهوم اخلاقی مثبت به‌**ایدهٔ دولت جهانی‌وقانون جهانی** داد که کلبیون آن را بمنظور رد دولت سینه وضع کرده ولی آنرا تبیین وتوجیه نکرده بودند.

هدف اخلاقی **استائیکیسم** همانطور که اشاره شد مانند فلسفه های بعدازارسطو عبارت بود از بی نیازی وخیروصلاح فردی وسعی درعدم احتیاج بدیگران. فلسفهٔ‌استائیك بافلسفهٔ اپیکور دراین‌نکته مشترك بودند که یکی‌ازشرایط خردمندی‌را بر کناری ازامور جهان می‌پنداشتند ولی درتوجیه وتفسیر وطرزعمل بدین اصل‌اختلاف داشتند.

تعلیمات اخلاقی استائیك رامیتوان بدودسته تقسیم نمود.

(اول) آنکه این‌فلسفه‌ساعی بود که بی‌نیازی‌رابوسیلهٔ تربیت نفس‌واراده وریاضت وسخت گیری‌برخویشتن‌بفرد بیاموزد وتقواهای‌این‌مسلك‌عبارت بود **ازعزم‌وثبات، تحمل**

---

۱ - Sanction ۲ - Systematique

۳ - رجوع شود بکتاب «آتن دورهٔ‌هلنیستیك» بقلم فرگوسن‌چاپ۱۹۱۱صفحهٔ ۲۶۱

و بردباری ، خود را وقف خدمت و انجام وظیفه نمودن ، و نسبت بحوائج نفسانی ولذات مادی و نفسانی بی اعتنا بودن .

(دوم) آنکه حس وظیفه شناسی را بوسیلهٔ نوعی تعلیمات مذهبی درافراد ایجاد میکردوازاین حیث شباهتی به مسلک **کالوینیسم** موضوعهٔ **ژان کالوین**(۱) دارد. شخص متسلك بدین مسلك قویاً معتقد بود بقدرت‌اعظم الهی و آنچه که بدان مبدأ مربوط‌باشد. وی احساس میکرد که حیات عبارت است ازاینکه ندائی ازجانب خدا اورا بانجام وظیفه دعوت‌میکند همانطور که فرمانده سپاه درمیدان‌جنگ‌وظیفهٔ سربازراتعیین‌وابلاغ‌مینماید.

یکی دیگرازتغییراتی که درآنزمان درباب این مسلك ومتسلکین بدان میشد ودر نوشتجات آنزمان‌منعکس‌میباشدآن‌بود که« **جهان‌صحنه‌ئیست که‌افرادآدمی بازیگران آن صحنه‌اند . وظیفهٔ هرفرددراین صحنه آن‌است که نقشی‌را که به‌وی‌محول گردیده است خوب انجام دهد خواه‌آن وظیفه بزرك‌باشد یاکوچك‌وقرین مسرت باشد یاتوأم‌بانکبت**»

تعلیمات اساسی رواقیون عبارت بودازیکنوع ایمان وایقان مذهبی براساس‌وحدت طبیعت و کمال طبیعت ووجود نظام اخلاقی حقیقی .

درنظرایشان **حیات بروفق طبیعت** یعنی تسلیم به ارادهٔ الهی ، همکاری باتمام نیروهای یزدانی ونیکی ، داشتن حس اتکاء بیك قدرت مافوق‌بشری (ماوراءالطبیعه) که راه صواب‌رانشان میدهد ،وآرامش فکر که نتیجهٔ اعتقاد به نیکی وعقلانیت‌عالم‌خواهد بود. همواره بایددانست که‌اعتقاد به‌خداونیروی‌ماوراءالطبیعه وتصورات‌مذهبی‌حالتی‌است که بعداً وارد فلسفهٔ رواقیون شده وگرنه همانطور که در فهرست عقاید ایشان ذکر گردید فلسفهٔ‌استائیك درآغاز، **آتئیست وماتریالیست وپوزی‌تی ویست** بوده‌است.

رواقیون‌متأخرمعتقد بودند که« بین‌طبیعت‌انسان واصل طبیعت‌عالم بزرگ‌هم‌آهنگی اخلاقی وجود دارد واین‌دو بایکدیگرسازگار وشایستهٔ یکدیگراند . و ازاین بیان چنین نتیجه گرفتند که انسان موجودی عقلی وموافق باعقل(راسیونال) است وخداوندنیزخود وجودی عقلی است . همان آتش مقدس الهی که جهان را جان داده وبحرکت درآورده است جرقه‌ئی از آن آتش را نیزبه ارواح آدمی‌انداخته واین‌نکته موقعیتی‌خاص درمیان مخلوقات جهان به انسانیت میدهد . بحیوانات غریزه وقدرت لازم برای زندگی بروفق حوائج هرنوع از حیوان بخشیده شده امـا انسان ممیز بعقل است . انسان قوهٔ نطق و بیان دارد وصاحب حس درك حق وباطل است. درمیان سایر موجودات تنها انسان‌است که شایستهٔ حیات اجتماعی خلق شده ولذا چنین حیات برای وی از ضروریـات است . **افراد بشر همه فرزندان پروردگارند ولذا بایکدیگر برادرند .**»

درنظر رواقیون، **قدرت پروردگار وتـوجه الهی** اساساً بمفهوم **ارزش ومقاصد اجتماعی** تفسیر شده ووظیفهٔ آدم نیك‌آن است که شرکتی در امور اجتماعی داشته‌باشد. این نوع ایمان بود که استائیکیسم را یك نیروی اخلاقی واجتماعی قرارداد.

---

۱ - Calvinisme منسوب به Jean Calvin معاصرلوتر. کالوین نیز ازپیشوایان اصلاحات (رفورم) مذهب مسیحی میباشد .

اگرچه فلسفهٔ استائیك در آغاز ظهور متمایل بکناره گیری بود ولی بمرور که روباصلاح گذاشت وطریق تکامل پیمود آن عقیده نیز تا درجه‌ئی تعدیل گردید. اما در اینمورد مخصوص هیچگاه بپایهٔ آن عقیدهٔ محکم وتأکیدی و اصرار فلسفهٔ دولت سیته نرسید که شرکت هرفردرا درامور اجتماعی ازضروریات وواجبات اولیه وشرط حیات وتابعیت میشمرد.

بدینطریق رواقیون معتقد شدند که « **در عالم یك دولت جهانی و جامعهٔ جهانی وجود دارد که هم خدایان و هم انسانها اتباع آندولت میباشند و این دولت دنیا را یك قانون اساسی است کـه عقل حقیقی وکامل میباشد و بمردم تعلیم میدهد که به چه اعمالی اقدام وازچه کارها اجتناب کنند. عقل حقیقی وکامل همان قانون طبیعت یا حقوق طبیعت است که در همه جا سطح سنجش میباشد برای تمیز نیك از بد وتشخیص صواب از ناصواب. این حقوق طبیعت در اصول لایتغیر است وتمام افرادآدمی اعم از زمامدار یا رعایا محدود بدان ومجبور به تبعیت از آن میباشند و این همان قـانون الهی است**».

کریسی پوس قانون را درآغاز کتاب خودچنین تعریف میکند:

«**قانون حاکم برتمام اعمال خدایان و افراد انسان است**. قانون هادی و راهنماست نسبت بآنچه که قابل احترام است یامردود ولذا **قانون سطح سنجشی است برای تشخیص عدالت ازبی عدالتی** وتعیین صواب، وبرای کلیهٔ موجودات که بحکم طبیعت اجتماعی هستند قانون است که نشان میدهد چه کارهائی باید انجام شودوچه اعمالی ممنوع است ونباید انجام گردد»

امتیازات اجتماعی موضوعه (کنوانسیونل) که درموارد خاص محلی در هر محل بشکلی معمول بود در دولت جهانی وجامعهٔ جهانی محلی ومفهومی نداشت، رواقیون دورهٔ اول به‌تبعیت ازعقیدهٔ کلبیون منکر آن شدند که شهرخردمندان محتاج به‌مؤسسات باشد و شهرخردمندان را بی‌نیاز ازهرنوع مؤسسه اعم از مؤسسات دولتی وحکومتی یا غیر آن دانستند. بعقیدهٔ ایشان: « **یونانیان یا مردم بربر، افرادیکه در خانواده های بالاتر یا درطبقهٔ عامه تولد وتربیت یافته‌اند، غلامان یا آزاد مـردان، فقیر یاغنی عموماً مساوی هستند وتنها اختلاف ذاتی که درمیان افراد بشر وجود دارد اختلاف بین خردمندان و حمقاست یعنی ما بین آنها که خداوند تنها ایشان را قیادت وهدایت میکند با مردمی کـه خداوند باید آنها را بزور بطریق مستقیم بکشاند.**» رواقیون این **فرضیهٔ مساوات** را از آغـاز بعنوان زمینه برای اصلاحات اخلاقی وترقی اخلاقی بکار بردند و اصلاحات اجتماعی را در درجهٔ دوم اهمیت قرار دادند. کریسی‌پوس گوید: «هیچکس درطبیعت غلام آفریده نشده ونسبت بغلامان باید همان سلوك را نمود که نسبت بیك کارگر که برای مدت حیات اجیر شده‌است رفتارمیشود» بطوریکه ملحوظ است این تعریف با تعریف ارسطو که برده را یك آلت

جاندار معنی میکند خیلی فرق دارد. قدرمسلم آن است که **تابعیت شهرجهان** بالقوه برای همه کس میسر واین در، بروی تمام مردم باز بود زیرا بعقیدهٔ رواقیون تابعیت براساس عقلیت است که آن نیز ازخواص مشترك انسان میباشد. معهذا نکته‌ئی که جلب توجه رواقیون را نموده بود مسئلهٔ **تعداد زیاد حمقا ومردم نادان بود.** میگفتند: «راه مستقیم است اما مدخل راه باریك است و تنها عدهٔ معدودی میتوانند آنرا یافته و وارد شوند و در هرحال هرفرد درمرحلهٔ حیات برپایهٔ لیاقت خود ایستاده وعوامل خارجی نمیتوانند کمکی به وی نماید.

فلسفهٔ رواقیون ازطرفی از اهمیت امتیازات اجتماعی بین افراد کاسته **ولی از طرف** دیگر سعی میکند که هم آهنگی بین دولتها و کشورها را تقویت نماید. میگوید: «هرشخص تابع دونوع است: **قانون شهرخویش وقانون شهرجهان** وبعبارت دیگر **قانون عادت وقانون عقل** ولی قانون جهانی تفوق داشته وحاکم است وباید مأخذ و میزانی بدست دهد که قوانین موضوعهٔ محلی و عادات شهرها با آن وفق داده شود. **عادات مختلف ومتغیراند ولی عقل یکی است.** پس وراء تنوع عادات باید نوعی **وحدت مقصود** موجود باشد. باید یك سیستم وسیع وجهانی قانون وجود داشته باشد که شعب و متفرعات بیشمار محلی داشته باشد، ولی عقلیت کل دستگاه و سیستم، باید تنوع را به تضاد ومخالفت نکشاند یعنی « **همیشه در وضع قوانین و مقررات باید اصل وحدت هدف وعقلیت کل درنظر گرفته شود تا مانع گردد از اینکه تنوع واختلاف عادات منجر بمخالفت اقوام جهان بایکدیگر گردد»**

بطوریکه می‌بینیم این بیان تقریباً مشابهت باهمان **ایدهٔ وحدت قلوب** اسکندر دارد. درجهان هلنیستیك عدهٔ کثیری ازشهرها وقدرتهای محلی وجود داشت که کم وبیش استقلال داشتند ولی قانون عرف یاقانون شاه قانون مشترك بود که این شهرها، راتحت لوای وحدت سلطنت بیکدیگر میپیوست. در موارد وقوع اختلاف بین شهر ها **اجرای اصل حکمیت** برای حل وفصل منازعات بسیار شایع ومعمول بود. اما در موارد وقوع اختلاف شخصی در داخلهٔ هر حکومت یك کمیسیون قضائی از شهر دیگر میخواستند واین کمیسیونها درواقع جانشین هیئت‌های ژوری عمومی معمول دریونان قدیم بود(۱) درهر دو سیستم فوق یعنی اعم از اختلاف بین شهرها یا اختلاف درون هرشهر حکم‌ها وقضات در قضاوت خود **(اولا) عادت** را مورد مقایسه قرار داده و **(ثانیاً) اصل بیطرفی و انصاف** را در نظر میگرفتند. بدینطریق **قانون عرف** بوجود آمد و **حقوق طبیعت** نیز در تشکیل و ظهور قانون عرف نفوذی بحد اعلی داشت. اعتقاد بوجود یك حقوق اعظم و قانون اعلی در عالم بعدها در تکوین **حقوق رم** تأثیر عمیق کرد وایدهٔ عقلیت وانصاف راشرط قانون قراردادن درتشکیل حقوق مطلق پوزیتیف(۲) مؤثر افتاد. یونانیان همیشه معتقد بودند که قانون موجد یك سلسله رموز و دستور (کد۳) اخلاقی ومقررات عمومی درستی وراستی است. آنچه که رواقیون بااین فرضیه

---

۱ - رجوع شود به Tarn صفحهٔ ۷۷ ۲- Droit positif , Positive Law ۳- Code

افزودند عبارت بوداز آئین وجوددوقانون: یکی **قانون عادت** شهر ودیگر **قانون طبیعت یاحقوق طبیعی** که آنرا کامل‌تر ازحقوق عادت شمردند.

رواقیون دواصل **عقلیت و انصاف** را ابزارانتقاد بقوانین قرارداده وقوانین را روی این دواصل می‌سنجیدند. نتیجهٔ این روش آن بود که گفتند «**عدالت را نمیتوان باقانون عادت شناخت واندازه گرفت**»

شهرجهان رواقیون درواقع ریشهٔ **شهرخدای سن اگوستن** و فلاسفهٔ مسیحی درقرون بعد میباشد که شرح آن درفصل نهم خواهدآمد.

(سوم) تجدیدنظر درفلسفهٔ رواقیون دررم

پاناسیوس - پولی بیوس

اصول کلی استائیك تااوایل قرن اول قبل‌ازمیلاد تقریباً بهمان شکل باقی‌ماندکه **کریسی پوس** دراواخرقرن سوم ق.م. آنرا تفسیر کرده بود ولی درفروع وطرز عمل متحمل تغییرات مهمه گردید زیرا لازم آمدکه (اولا) **بروفق مذاق و تفاهم مردم** وبطوریکه قابل درك وقبول عامه گردد اصلاح وتفسیرشود و (ثانیاً) وبالاخص چون این فلسفه در روم رواج یافت وجامعهٔ رومی رو به‌ترقی‌وتوسعه بود لازم‌گردید که فلسفهٔ‌مزبور بااوضاع وشرایط محیطی روم وفق داده شود. مشکلات مهم‌فلسفهٔ سابق استائیك بیشتر ناشی ازعناصر **سینی کیسم** مأخوذازفلسفهٔ شکاکین بودکه شخص‌حکیم ودانا راموجودی غیرازمردم عادی ومردم‌فناپذیرشمرده ونتیجه میگرفت‌که «**خردمندان وحکما باید ازاموردنیوی وسیاست وحکومت برکنارباشند**» ودیگر آنکه میگفت «**قانون طبیعت رانباید باقانون‌عادت ارتباط داد**. باید این دورا از یکدیگر جدا دانست **زیراقانون طبیعت لایتغیراست وقانون عادت تغییر پذیر**».

انتقادات منفی وردی **کارنیاد** (۱) ازمسلك رواقیون مـؤثر درتجدید نظر در فلسفهٔ ایشان گردید فلسفهٔ رواقیون ومکتب ایشان در قرن دوم ق. م. درمیان مکاتب فلسفی موقعیتی چنان مهم احراز کرد که سزاواربود بعضی‌ازفلاسفه عمرخودراوقف‌انتقاد بدان وصرف تحلیل آن نمایند و**کارنیاد** این عمل را انجام داد. وی درنوشتجات خود بزبان مزاح میگوید: «اگر کریسی‌پوس نبود من کجا و چکاره بودم؟» یعنی شهرت من نتیجهٔ انتقاد بفلسفهٔ کریسی پوس‌است. کارنیاد بخصوص جنبه های **تئولوژی** (۲) (علوم

---

۱ ـ **Carneade , Carneades** (۲۱۹ ـ ۱۲۹ ق م) از فلاسفهٔ شکاك مؤسس مکتب موسوم به‌آکادمی نوین یا آکادمی سوم و مؤسس **مسلك احتمال** Probabilisme که گوید **(اولا)حصول یقین‌ممکن نیست‌ولی‌عقیده‌وعمل‌راباید‌تابع‌احتمال‌قوی‌قرارداد (ثانیاً) تا زمانیکه وجود وتفسیر ومورد استعمال قانون مورد شك است فرد میتواند طبق تمایل خود عمل کند زیرا قانون مشکوك نمیتواند تحمیل الزام نماید.**

۲ ـ Théologie

مذهبی) وپسیکولوژی وفرضیهٔ **عدالت طبیعی** فلسفهٔ رواقیون رامورد انتقاد شدیدقرار داده ودرقسمت فلسفهٔ سیاسی دونکتهٔ زیررا مورد انتقاد قرارداده میگوید: « **(اولا)** آنکه مرد خردمند ایدآلی رواقیون جانوری عجیب وهیولائی مهیب بنظرمیرسد که نظیر وشبیهی درطبیعت ندارد ومجاهدهٔ اینجانورعجیب برای برانداختن تمام احساسات انسانی عملی غیرانسانی مینماید. **(دوم)** آنکه باوجود اینهمه ناهمواریها وتضادها واختلافاتی که درمتن واقع درمعتقدات اخلاقی وعمل باخلاق درجهان وجود دارد نمیتوان تصور کرد که یك قانون عدالت جهانی مطلق هم وجود داشته باشد» کارنیاد مدعی است که « انسان کاملا درتحت نفوذ وحکم دوچیز قرارگرفته: **(۱) منافع شخصی (۲) حزم واحتیاط،** واستعمال اصطلاح عدالت درمورد عمل انسان فقط ازباب تجلیل است».

اماعکس العمل انتقاد شدید کارنیاد منجر بلغو فلسفهٔ استائیك یا تجدید بنای آن نگردید بلکه موجب اصلاح وتعدیل آن شد، بدینطریق که بعضی ازعقاید **افلاطون وارسطو** را بدان وارد کردند. دراواخرقرن دوم، جهان اروپا خودرا محتاج بیك کولتور جهانی دید وتشنهٔ یك فلسفهٔ جهانی بود وچارهٔ جز جمع آوری عقاید ازمنابع مختلف وانتخاب ازفلسفه های متنوع بنظر نمیرسید ناچاربفلسفه های کلاسیك قرن چهارم ق. م. که درباب زندگی وروابط اجتماعی جنبهٔ انسانی را دارا بود رجوع شد واین یکی از دفعات است درتاریخ که فلسفهٔ کهن یونانی احیاشده. دراین مراجعه البته اصول وکلیات مفید آن فلسفه‌ها درنظر گرفته شد نه فروع وجزئیاتی که تنها به سیستم مردهٔ رژیم دولت سیته و جامعهٔ سیته تعلق داشت. چون فلسفهٔ استائیك فلسفهٔ شایع روزبود و تادرجهٔ پرورده و پخته شده وبیشترازسایرفلسفه ها بااوضاع زمان مطابقت داشت همان فلسفه ملاك ومأخذ قرار گرفت و فلسفهٔ جدیدی برپایه های آن بنا گردید که به **استائیکیسم متأخر یا جدید** موسوم گردید.

پیشقدم اصلاح این فلسفه **پاناسیوس** (۱) گردید ازاهل **رودس** که تاچندسال قبل ازپایان قرن دوم ق.م. ریاست مکتب رواقیون را عهده داربود. پاناسیوس در شیوهٔ تبلیغات ورسوم مسلکی تغییراتی داده توجه مردم فرهنگ دوست وچیزفهم رابدون رعایت تشریفات (فورمالیته‌ها) ومقررات جامد دانشکده جلب نمود واین نکته درپیشرفت این فلسفه حائزاهمیت بود وموجب ازدیادنفوذ سیاسی واجتماعی این مکتب گردید. پاناسیوس فلسفهٔ استائیکیسم رابصورتی درآورد که قابل هضم طبقهٔ اشراف (اریستوکرات) روم باشد که ازفلسفه هیچ اطلاعی نداشتند ولی بااحساسات شدید عاشق اخذ تعلیمات یونانی و ترویج آن بودند درحالیکه تعلیمات یونانی بااوضاع محیطی رم کاملا وفق نمیداد ودر بعضی موارد اختلاف داشت. درمیان فلسفه‌های یونانی، فلسفهٔ رواقیون بود که بیش از همه قابل وفق دادن باروحیهٔ مردم آنزمان و تقواهای معمولی بین ایشان بود. این تقواها عبارت بودند از: **(۱) ضبط نفس وخودگیری، (۲) وقف کردن خویشتن**

---

۱ - Panaetius

بانجام وظیفه، (۳) واجد بودن روح اجتماعی که رومیها بداشتن این سه صفت مباهات خاص داشتند.

ازمیان فلسفه های سیاسی هیچ یك نمیتوانست بقدرفلسفهٔ **دولت جهانی** رواقیون فتوحات روم را که عملی پست تلقی میشدصورت حق بخشدو بصورت یك ایدآلیسم اخلاقی جلوه دهد.

مرحلهٔ بحرانی درتاریخ تحول افکارسیاسی رم در ربع سوم قرن دوم قبل از میلاد واقع شده ودرهمین زمان بود که دونفریونانی یکی **پاناسیوس** ودیگری **پولی بیوس**(۱) باهیئت حاکمهٔ رم روابط صمیمانه پیدا کرده هردو ازدوستان خصوصی عده‌ئی ازاشراف رم بودند که دراطراف **سیپیوامیلیان** (۲) گردآمده بودند.

پاناسیوس فلسفهٔ رواقیون را بنوعی فلسفهٔ **هیومانیتاریانیسم** یا**هیومانیسم** (۳) یعنی انسان دوستی تبدیل کرده وسعی نمود که ایرادات وانتقادات کارنیاد را رفع نماید. وی امیال و جاه طلبی‌هائی راکه باشرافت توأم وبیشتردارای روحیهٔ اجتماعی وخدمات عمومی باشد برحق شمرده ومنکر آن شد که خردمندان باید کاملا احساسات را نادیده انگارند و به‌احساسات پشت‌پازنند. ایدآل‌های **خدمات عمومی، انسانیت، عاطفه ومهربانی** راجانشین فرضیهٔ بی‌نیازی وعدم احتیاج بدیگران قرارداد.

ومهم‌تر آنکه این‌عقیده راکه: « **بین‌جامعهٔ ایدآل باروابط‌روزانهٔ اجتماعی مردم‌تضاد وجود دارد** » متروك‌نموده وگفت که : «عقل بخودی خودحقوقی است عام وقانونی است عمومی ومتعلق بتمام مردم نه‌تنها متعلق بمرد حکیم و خردمند وباوجود آنکه اختلافی غیرقابل اجتناب ازلحاظ رتبه واستعداد مادرزاد و بومی وفطری وهم‌ازلحاظ تمول در میان افراد نیست ، **یك محیط حسی وجود دارد که در آن تمام مردم مساوی هستند ودرآن محیط حس میکنیم که فرقی بین افرادنیست ولذا همهٔ مردم باید دارای حداقل حقوقی مشترك باشند که بدون آن، تحقق شأن آدمی امکان ناپذیراست** ، ولازمهٔ عدالت آن‌است که قانون این حقوق مشترك را بشناسد و محترم دارد و اجازه دهد که مردم ازاین‌حقوق بهره‌مندشوند . بنابراین **عدالت، خود حقوقی است و قانونی است برای کشور ها و جامعه ها و وسیلهٔ پیوستن دولتهایکدیگر** و نگاهداری آنها بایکدیگر، نه ازاینجهت که دولت نمیتواند غیرعادل باشد بلکه ازاین نظر که دولت بافقدان عدالت نمیتواند هم آهنگی لازم را درجامعه که شرط وجودی‌دولت است حفظ نماید ».

این **فرضیهٔ دولت** ، موضوعهٔ پاناسیوس رابعد ها **سیسرو** (۳) اخذ نموده در فلسفهٔ خود نگاه داشت و فرضیهٔ انسان دوستی فلسفهٔ پاناسیوس تأثیری قوی در تمام رواقیون رم نمود.

---

۱ - **polybe , polybius** ۲ - **Scipio Aemilianus** ژنرال رومی فاتح کارتاژ (۱۴۶) وپیشوای‌حزب‌اریستوکرات رم(۱۳۲) معروف به‌سیپیون جوان. برادر بزرگتر وی‌سیپیون‌آفریکان نام داشت (بفرانسه **Scipion**) ۳ - **Humanisme , Humantarianisme**

۴ - **Ciceron , Cicero**

ژاک دنیس (۱) نویسندهٔ فرانسوی اصول عقاید قسمت انسان‌دوستی فلسفهٔ رواقیون متأخر (رواقیون قرن اول ق.م) را در کتاب خود بنحو زیر خلاصه نموده گوید:

«وحدت نژاد انسان، مساوات بین افراد آدمی، و لذا ایجاد عدالت در کشور، تساوی ارزش زن و مرد، احترام زن و فرزند، خیراندیشی و محبت و خلوص در خانواده، دستگیری و اغماض و صدقه، کمك نسبت بمردم، و انسان دوستی در تمام احوال حتی در مورد لزوم وحشت بار مجازات مجرمین محکوم باعدام، اینهاست عقاید اساسی که سراسر صفحات کتب رواقیون متأخر را اشغال نموده است.»

(ﻫ) - پولیپ - یا - پلیبیوس

شرح حال:

پولیب یا **پلی بیوس** متولد **مگالوپولیس** در **ارکادیا** (۲) فرزند **لیکور تاس** (۳) بوده. پولی‌بیوس پیشوای جامعهٔ **آکین** (٤) و دوست **فیلوپومن** (٥) لیدر دیگر انجمن آکین بود لذا وی درامور یونان متنفذ گردید ومایل بود بین روم ومقدونی که در آن زمان کشمکش بود بیطرف بماند باآنکه جامعهٔ آکین ابتدا برضد مقدونی تشکیل شده بود، پس ازسقوط مقدونیه بدست رومیها عدهٔ کثیری ازاعضاء حزب آکین را که وی نیز درمیان ایشان بود باتهام اینکه به رم کمك نکردند باسارت به روم برده جزو زندانیان سیاسی قراردادندومدت هفده سال (از ۱٦۷ تا ۱٥۱ ق.م) دررم بصورت تبعید بسرمیبرد ودر آنزمان دوست نزدیك سیپیونها گردید که ازاشراف ومتنفذین درجهٔ اول وازژنرالهای رم بودند بخصوص مصاحب سیپیون جوان (امیلیان) گردیده بوسیلهٔ وی باادبای معروف رم محشورشد. درسال ۱٤٥ ق.م ازطرف رم مأمورایالت جدید رومی در **آکایا** (٦) گردید تاسیستم حکومت رومی را برای اهالی شرح دهد. در ۱٤۷ در مصاحبت سیپیون جوان بافریقا رفت ودرهنگام تخریب کارتاژ ازطرف رومیان حضور داشته. پس ازآن بتحریر یك سلسله کتب بنام تواریخ پرداخت که عبارت بود از تاریخ رم و کشور های مجاور آن از ۲٦٦ تا ۱٤٦ ق.م وظاهراً چهل جلد نوشته که تنها پنج جلد اول وبعضی قطعات از مجلدات دیگر باقی مانده. دربعضی ازاین قطعات ازفلسفهٔ سیاسی رم وعقاید سیاسی خود

---

۱ – **Jacques Denis** در کتاب « تاریخ تئوریها و افکار اخلاقی در قدیم » **Histoiré des théories et des ideés morales dans l' antiquité** چاپ ۱۸٥٦ جلد ۲ صفحات ۱٦۱ به بعد. همچنین رجوع شود به **Histoire de la Science politique** بقلم **Tant** چاپ ۱۹۱۳ جلد اول صفحهٔ ۲۹٤ ۲ – **Arcadia** و **Megalopolis** ۳ - **Lycortas**
٤ – **Liguc Achean** انجمن آکین اتحادیه‌ئی بود متشکل ازدوازده شهر یونانی ازپلوتزی که برضد مقدونی متحد گردیدندو باتسلط رومیان این اتحادیه ازمیان رفت ٥ – **philopoemen**
٦ – **Achaea**

نیزسخن رانده (۱) . پولی بیوس باطراف مدیترانه مسافرت کرده مورخی مهم است و دقیق ولی چون بتحریرات خود جنبهٔ اخلاقی زیادداده وسبك ندارد خسته کننده‌است . در هرحال تحریرتاریخ قدیم رم مدیون زحمات اوست .

عقاید سیاسی پلی بیوس

پلی بیوس اولین کسی است که مؤسسات سیاسی روم رامورد بحث وتحقیق قرارداده ودرباب پلیتیك روم تحریرات دارد. وی طبق مکتب تاریخ خود دولت جهانی را درتحت تسلط روم مانند امری مطابق باواقع و حقیقت پذیرفته وسعی میکند که سلسلهٔ وقایع را ازاسپانی گرفته تاآسیای صغیر تعقیب ویك یك راتحلیل نماید تامعلوم کند «رومیان باچه وسائل ودراثرچه نوع قانون اساسی (کنستی توسیون۲) توانستند درمدتی کمتراز ۵۳ سال جهان راتحت سلطهٔ خویش درآورند » . در کتاب ششم خویش یك فرضیه برای قانون اساسی رم نوشته که در آن انعکاسی از عقاید **باناشیوس** نیزدیده میشود و آن قانون اساسی رابه **حوزهٔ سیپیونیك** (محفل سیپیون ژنرال رومی واطرافیان وی) منسوب میکند وفتوحات رم رانتیجهٔ قوت تئوری قانون اساسی رم میداند . میگوید :

«**درتاریخ یك قانون غیرقابل اجتناب صعود ونزول ویانموو فسادوجود دارد وطبق این قانون تمام اشکال حکومتهای خالص** (غیر مرکب) **بترتیب انحطاط یافته فاسدو دژنره میشوند** وبدینطریق مانرشی به تیرانی واریستو کراسی به الیگارشی تبدیل میشود وهکذا .....»

پولی بیوس همان طبقه بندی ششگانهٔ قوانین اساسی واشکال حکومت راکه افلاطون در کتاب زمامدار وارسطو در کتاب سیاست ذکر کرده‌اند متذکر شده وبرای آن یکدوره یادائره وضع کرده که برطبق آن مرتباً هریك از این حکومتها بتدریج مبدل بدیگری میشود وبعد چنین نتیجه میگیرد که « سبب قوت واستحکام دولت روم آن است که بدون توجه واراده ، یك قانون اساسی مرکب راپذیرفته ورژیم آن رژیم حکومتی مرکب است که در آن ، عناصر مختلف **بدقت در محل شایسته قرار داده شده و بایکدیگر درحال تعادل میباشند .**

(اولا) کنسولها عناصر سیستم مانرشی هستند .

(ثانیاً) مجلس سنا عنصر اریستوکراسی است .

(ثالثاً) مجامع ملی عنصر دموکراتیك رژیم راتشکیل میدهد .

ولی رمز حقیقی موفقیت حکومت رم آن است **که این سه قدرت یکدیگر را مراقب بوده اعمال یکدیگررا نظارت و کنترل میکنند** و بدینطریق مانع سیر

---

۱ ــ قطعاتی ازجلد ششم کتاب پلی بیوس بصورت جزوات پلی کپی دردست مؤلف ومترجم این کتاب است که درآن از اشکال دولت وحکومت وظهورقانون اساسی رم ومقایسهٔ جمهوری رم باسایر کشورها وخصوصیات جمهوری رم بحث میکند و میخواهد ثابت کند که رژیم مانرشی منسوخ است و رژیم اریستوکراسی رومی ارجح و انسب است

۲ ــ Constitution

طبیعی زوال وفساد میشوند درحالیکه اگر یکی ازاین سه قدرت صاحب تسلط **واقتدار** زیاد شود سیرطبیعی زوال وفساد حتمی خواهد بود ».

فرق حکومت مرکب پولیبیوس با حکومت مرکب ارسطو آن است که حکومت ارسطو **موازنه وتعادل بین طبقات اجتماعی است** درحالیکه حکومت مرکب پلیبیوس **موازنه وتعادل بین قدرتهای سیاسی میباشد (یعنی موازنه وتعادل بین زمامدار واشراف ومردم).**

درباب تعادل قوای سیاسی وخنثی کردن تجاوزات یکدیگر بعلاوه پلیبیوس نظرش نیز بیکی ازاصول حقوقی معمول رم بود که طبق آن هرحاکم میتوانست بااستعمال **ویتو(۱)** یعنی دادن رأی مخالف از عمل هر حاکم دیگر که در ردیف وی یا کمتر از وی باشد جلوگیری نماید.

پلیبیوس درتاریخ فلسفهٔ سیاسی درحقیقت واضع فرضیهٔ مهم **نظارت وموازنه(۲)** میباشد وبشکل حکومت مرکب خود سیستم نظارت وموازنه یا کنترل و تعادل را میدهد این فرضیه واین شکل حکومت را بعدها **مونتسکیو** وبعداز وی مؤسسین دولت مستقل امریکا(کشورهای متحده) وواضعین قانون‌اساسی آن کشوراهمیت داده وبواسطهٔ مباحث مهمی که دراین باب نوشته‌اند این فرضیه رابسط داده ومتشکل کرده‌اند (۳) همانطور که پلی‌بیوس بارعایت دقت تاریخ قانون اساسی را تحلیل نموده مونتسکیو قانون‌اساسی را تفسیر میکند.

رومیان همواره مباهات میکردند که بزرگترین اکتشافات علوم سیاسی و علم سیاست یونانی راتقلید کرده‌اند. اما حقیقت این است که فلسفهٔ یونانی کاملا تغییریافت و بایدگفت که **امپریالیسم رومی رنگ فلسفهٔ یونانی‌را پذیرفت** یابه‌تعبیردیگر ایدهٔ دولت جهانی رواقیون یونانی، رنگ امپریالیسم رومی رابخود گرفت وفاتحین باقوت‌این فلسفه توانستند دعوی کنند که وظیفه ومسئولیت مهم نژاد سفید رادرك كرده ومبلغ صلح عالم ومأمور ایجاد نظم دریك جهان مغشوش میباشند که‌صلاحیت حیات سیاسی را از کف داده است.

در اواخر قرن دوم ق.م. اوضاع تاریخی خاصی دررم بوجود آمد و آن نتیجهٔ مساعی **تیبریوس گراکوس** (٤) برادر ژن سیپیون کنسول دوم بود برای رفورم و انجام اصلاحات که بالاخره بدست وی در یکی‌ازشورشهای انتخاباتی که سعی میکرد مجدداً انتخاب شود بقتل رسید. وی جداً طرفدار **طرح تقسیم اراضی به رعایا و ازدیاد خرده مالك های مستقل از رعایا ومحدودیت مقدار اراضی که هر تبعه میتواند متصرف باشد** بودودرسال ۱۳۳ طبقات مخالف با ثروتمندان و صفوف اقتصادی را علناً بکمك طلبیده دعوت بقیام کرد که آن نهضت را جنبش **کونکوردیا**

۱- Veto ۲- Checks and Balances و Controles et balances ۳- رجوع شود به فصل بیست وششم این کتاب ٤- Tiberius Gracchus (۱٦۳-۱۳۳ ق.م) و برادرش Gaius Gracchus راکه ازسیاستمداران ونمایندگان رم بودند Gracchi گویند.

اوردینوم (۱) نامیدند و عکس‌العمل جمهوریخواهان اشرافی بود. بعد از تیبریوس برادرش گایوس نیزطرح فوق وهم‌لغو انحصار تابعیت ولزوم تعمیم آن بهمهٔ مردم‌جهان را حمایت کرده وی در اغتشاشات انتخاباتی دیگر بقتل رسید.

فرضیهٔ دولت مرکب، افکار سیسرون را نیز زیاد مشغول بخود داشته و بتفصیل‌ازآن سخن رانده ولی دراینموقع **فرضیهٔ دولت جهانی** مورد توجه امپراطوری روم بود و لذا طرح تعمیم تابعیت روم بهمهٔ مردم‌جهان موردنظر قرار گرفت تا درسال ۲۱۲ بعد از میلاد که طبق فرمان **کاراکالا** (۲) امتیاز طبقاتی نسبت بامر تابعیت ملغی و همهٔ مردم اتباع جهانی روم شناخته شدند وبدین طریق امتیازات طبقاتی ملغی گردیده و ایدهٔدولت جهانی‌شکل تابعیت جهانی روم‌رابخود گرفت. این سیستم‌را میتوان **استائیکیسم رومی** نامید. این نهضت‌جدید متضمن عقیدهٔ طرفداری ازمساوات (اگالیتاریانیسم۳) بود که روحیهٔ استائیکیسم رومی را دربرداشت و با فرضیهٔ استائیکیسم پاناسیوس وپولی‌بیوس اختلاف داشت.

(و) حوزهٔ سیپیونیك ومبدأ حقوق رم (٤)

سیپیون یا **سیپیو** نام یکی از خانواده‌های رومی است که در تشکیل جمهوری روم بیش‌ازسایر خانواده‌ها مؤثربود. رئیس‌ایشان موسوم به‌سیپیو که‌در۲۱۸ق.م. بسمت کنسولی‌روم رسیده وفرمانده لشکررومی درمقابلهٔ با **آنیبال** بود. فرزندان‌وی‌نیزدارای مناصب کنسولی ومؤثر ومتنفذ درامور روم گردیدند. چون فلسفهٔ رواقیون ابتدا دراین خانواده نفوذ یافت وایشان‌مروج مرام مزبور گردیدند حوزه‌ئی‌راکه مروج‌این فلسفه یا مفسرآن برطبق مصالح خویش بوده اند حوزهٔ سیپیونیك اصطلاح کنند.

یکی از نتایج تأثیر فلسفهٔ رواقیون در حوزهٔ سیپیونیك‌آن شدکه فلسفهٔ مزبور درکسانیکه مطالعات اولیه‌را درباب قوانین قضائی و حقوقی (ژوریس پرودانس) رم نمودند نیز مؤثر افتاد و بالنتیجه درقوانین مزبور تأثیر نمود. تجدید تفسیر پاناشیوس‌از فلسفهٔ رواقیون در دماغ طبقات حاکمه‌این مفهوم‌را یافت که این فلسفه وسیلهٔ‌نگاهداری ایدآلهای عالیهٔ قدیم رم میباشد که در آنموقع بعقیدهٔ ایشان نمو کرده وپخته‌شده وترقی صنعت وادبیات رومی‌مزید برآن گردیده وبوسیلهٔ تقویت‌صفات عاطفه وحسن نیت‌ونجابت، هم‌آهنگی بین عناصر مختلف این‌ایدآلها نیز بوجودآمده است.

رومیان مجموعهٔ این‌ایدآل‌ها را **هیومانیتاس** (۵) **یعنی انسانیات** نام‌گذاشتند وآنرا موجب‌اصلاح ورفع خامی جامعه‌ئی دانستند که مست قدرت فتوحات باشد وآنرا نیز وسیلهٔ ایدالیزه کردن فتوحات رومی قرار دادند تا فتوحات مزبور را صورت‌حق‌داده و یك اقدام عالی و مفید ایدآلی ولازم بمنظور اصلاح جامعهٔ بشری جلوه دهند (مقایسه

---

۱ ـ Concordia Ordinum ‏ ۲ ـ Caracalla نام استعاری مارکوس اورلیوس آنتونینوس باسیانوس امپراطور روم است (۱۸۸ - ۲۱۷ ب.م.)

۳ ـ Egalitarianism این اصطلاح ازسه‌عنصر آزادی ومساوات وبرادری‌که شعار قرن۱۹ فرانسه و انقلابات فرانسه بود مأخوذ شده‌که یکی از عناصر سه‌گانهٔ‌آن مساوات Egalité بود.

۴ ـ Scipionique ‏ ۵ ـ Humanitas

شود با اسناد و مقاولات سیاسی و کتب سیاسی نشریات رسمی امپراطوری انگلیس در نیمهٔ دوم قرن۱۹ وربع اول قرن ۲۰ که تصرف اراضی و جزایر آسیائی و افریقائی و آمریکائی‌را بعنوان مستعمرات ویاتحت‌الحمایه یا منطقهٔ نفوذعموماً تحت عنوان‌مأموریت انگلیس در اصلاح جامعهٔ بشری وهدایت کشورهای عقب افتاده قلمدادمیکند) ومخصوصاً در یك‌دورهٔ بحرانی تاریخ روم این ایدآل **انسانیات** بوسیلهٔ حوزه سیپیونیك یاکسانی که با اعضاء آن محفل محشور بودند بحوزهٔ تحقیق و مطالعهٔ حقوق رم وارد شد و بالطبع اشخاص اولیه‌ئی که مجاهده در تدوین حقوق رم نمودند قویاً تحت نفوذ فلسفهٔ رواقیون قرار گرفتند (۱)

البته پیش از آنکه فلسفهٔ رواقیون به رم‌نفوذ کند مقدمات وزمینهٔ مطالعه وتحقیق در حقوق رم فراهم شده بود .

قانون رم‌مانند اکثر سیستم‌های حقوقی قدیم ابتدا عبارت بود از قانون‌شهر یعنی متعلق بود بیك عدهٔ محدود ازمردم که باآن قانون بدنیا آمده بودند ودرواقع آن‌قانون ارث مدنی آنها بود وآن‌ترکیبی بود از تشریفات وآداب مذهبی و عادات و دستورهای اجدادی . البته چنین‌قانونی رامکن نبود درمورد اشخاصی که از نژاد رومی نبوده و متولد در رم نبودند بموقع اجرا گذاشت ، یعنی این‌قانون با وضعیت خارجیان مقیم روم وفق‌نمیداد. وچون قدرت سیاسی وتمول روم رو بافزایش نهاد و تعداد جمعیت خارجیان مقیم‌رم نیز فزونی گرفت واین‌عده هم بایکدیگر وهم با رومیان مدام در تماس ومعامله بودند ، لازم آمد که وضعیت حقوقی و حالت قانونی ایشان روشن شود و بطریقی شناسائی قضائی وحقوقی نسبت باعمال وافعال ومعاملات ایشان بعمل‌آید. دراواسط قرن سوم قبل‌ازمیلاد رومیان ناگزیرشدند برای حل این‌مسئله ایجاد یکدستگاه قضائی‌خاص بنمایند بنام **پراتورپرگرین** (۲)وقضات‌این‌دستگاه‌مأمور حل‌وفصل این‌نوع‌امور گشتند. چون قوانینی که متضمن‌تشریفات‌مذهبی رومی بوددر مورد مرد خارجی قابل استعمال‌نبود ناچار تمام فرمالیته‌های مذهبی وقانونی داخلی در مورد خارجیان حذف و شکسته شد. بالطبع اهمیت تشریفات متزلزل گردید وعادت‌بر آن جاری شد که قوانین فرمال و واجد تشریفات را عموماً بر اساس **انصاف و نظر منصفانهٔ قاضی و رعایت اعتدال و ذوق سلیم** بموقع اجرا گذارند . وبالاختصاربتدریج رسم چنین‌شد که درمحاکمات آنچه که‌ذوق سلیم درمورد معاملهٔ‌معتدل ومنصفانه وتوأم‌باامانت ودرستی‌تشخیص‌میدهد منظور وحل وفصل‌شود بدون رعایت‌تشریفات . بدینطریق یك سلسله قوانین‌بوجودآمد عاری‌از فرمالیته‌ها وتشریفات. وسعی کردند که‌روحیهٔ آن‌قوانین با دو اصل **معاملهٔ‌شرافتمندانه و صلاح عامه** وفق داده شود وشامل دوعنصر مزبورمعرفی گردد . این‌طریقه را قانون گذاران وحقوق دانان رومی**ژوس ژانسیوم** (۳) نام نهادندیعنی قانون‌عامه یا حقوق ملل وقانونیکه برای‌عموم مردم مشترك و برای همه یکسان است . طرز تکوین قانون

۱ــ رجوع شود بمقدمهٔ کتاب سیسرو درباب کامنولت (ملل‌مشترك‌المنافع) تألیف Sabine and Smith چاپ۱۹۲۹ــصفحهٔ ۳۶ ۲ ـ praetor peregrinus ــ۳ Jus gentium

دریانوردی و تجارت بحری انگلیس خیلی شباهت به سیر تکوین این قانون دارد و همان طور که قانون دریانوردی انگلیس پایهٔ نشوحقوق انگلیس و بتدریج جزء لاینفك حقوق انگلیس گردید، ژوس ژانسیوم نیز مؤثر در نشو حقوق روم شد و پایه حقوق رم قرار گرفت. حقوق رم نیز در نوبت خود پایه‌ومأخذ حقوق وقوانین کشورهای اروپائی درقرون بعدشده وحقوق اروپائی نیز درقرون معاصر به‌سایر قاره‌ها سرایت کرد بطوریکه میتوان گفت شالوده ومبنای قوانین قضائی وحقوقی کلیهٔ کشورهای جهان در زمان معاصر ژوس ژانسیوم است.

چون قانون **ژوس ژانسیوم** بیش از قانون سخت قدیم معقول و توأم با نصفت و عدالت بود و بیشتر مناسب زمان بنظر میرسید عوامل موجودهٔ دیگر نیز بیاری آن برخاست و در عمل بتدریج بصورت یکدستگاه حقوقی بهتر و مهمی در آمد موسوم به**حقوق رم** (۱)

ژوس ژانسیوم منحصراً جنبهٔ قضائی داشته و اساس آن عبارت بود از یك فرضیهٔ قضائی بدون آنکه مفهوم فلسفی خاصی داشته باشد. درمقابل آن **ژوس ناتورال(۲)** بمعنی **حقوق طبیعت یا حقوق طبیعی** وجود داشت. ژوس ناتورال اصطلاحی بود فلسفی وعبارت‌بود ازفلسفهٔ حقوقی رواقیون که اززبان یونانی بزبان لاتن ترجمه‌شده‌بود. این دوقانون باتوافق یکدیگر وهمراه یکدیگر درادوار تاریخی روم نمونمودند و مواد آن بوسیلهٔ حقوق‌دانها بایکدیگر وفق‌داده شدبدینطریق تشکیل‌نسجی ازقانون‌را دادند که **عنصر عدالت** باید پایه واساس آن‌باشد. باید دانست که‌وجود این‌روحیهٔ عدالت‌درقانون که تابحال باقی‌مانده مدیون فرضیهٔ حقوق طبیعت است.

ازطرف دیگر **قانون عادت محلی** نیز تأثیر عقلی درتکوین کل حقوق وقانون مزبور داشت یعنی قانون‌عقل واستدلال نیزدرحقوق‌رم رعایت‌شده و بالنتیجه درعمل نیز نتایج مفید ومؤثر بخشید و مورد قبول عامه قرار گرفت. بدینطریق **حقوق ایدآلی رواقیون با حقوق مطلقهٔ دولتها با یکدیگر وفق داده شد وقانونی بوجود آمد که درحد اعتدال ودر وسط این دو سرحد جای داشت** وثابت شد که تأثیر فلسفهٔ رواقیون در **ژوریس پروادانس** رم مفید افتاده است.

فرضیهٔ حقوق طبیعت‌موجب انتقاد روشن فکران زمان بعادت وبقانون عادت شد و مؤثر در تضعیف آن وازمیان رفتن‌حالت تشریفاتی مذهبی قانون گردید. درنتیجه، اصل «**تساوی حقوق در برابر قانون**» رابوجود آورده وتقویت نمود و هم صلابت وسختی وجمود قانون‌عادت را ازمیان برده قانون را نرم ومعتدل‌ساخت. این‌جریان موجب شد که‌قانون‌وحقوق رم‌حائزاهمیت‌مخصوص‌درجامعهٔ‌رومی گردد وبدینطریق‌دانستن‌علم‌حقوق، انجام‌کارهای قضائی‌ومربوط بامور حقوقی ووکالت قضائی، پیشهٔ تازه ومهمی شود وفنی

---

۱ - Droit Romaine , Roman Law رجوع شود بکتاب «نشوحقوق دردورهٔ جمهوری» تألیف F. de Zulueta دورهٔ تاریخ قدیم کمبریج جلد ۹ چاپ ۱۹۳۲ صفحهٔ ۸٦٦ ببعد

۲ - Jus naturale

شریف بشمار آید چنانچه حقوقدانان رم ایدآلی برای این پیشه فرض کرده وآنرا **پیشهٔ عالی** ونیك خواندند (۱)

برای درك واقع تأثیری که فلسفهٔ سیاسی استائیکیسم در رم نموده و بمنظور فهم نقش مهمی که این فلسفه بالنتیجه در اروپای بعد از رم وبالاخره درجهان امروز انجام داده است باید سیر جامعهٔ سیاسیرا درمدت دوقرن بعد از ارسطو بدقت دنبال نمود و تحلیل کرد.

اجمال این تفصیل آنکه در مقایسهٔ جامعهٔ رومی باجامعهٔ آتن سال ۳۲۲ ق.م. می‌بینیم جهان‌مدیترانه در دوقرن بعداز ارسطو جامعه‌ئی بوده‌است تازه ومتجدد که جهان معروف ومؤثر آنزمان‌را دربرداشته ووسائل ارتباط و مخابرات در این دنیای مدیترانه بیش‌ازهر نقطهٔ دیگر دنیا موجود ومعمول بود لذا اختلافات محلی نقش مهمی نداشته وآن جامعه چندان اهمیتی به‌این تنوعات دررسوم وعقاید نمیداد. بهمین سبب زمینه بـرای نشر افکار نوین‌ولغو امتیازات طبقاتی واختلافات نژادی ونشو ایدآل‌مساوات و برادری‌انسان فراهم گردید. وچون‌رژیم دولت‌سیته باتمام‌خواصش مانندجدا بودن‌شهرها ازیکدیگرو استقلال دراعمال خودشان‌وفرق مشخص وشدیدبین اتباع و خارجیان ومحدودیت تابعیت بعده‌ئی که واقعاً سهمی‌درحکومت‌داشتند دچارشکست گردید، فلسفهٔ استائیکیسم‌دامن‌همت بکمرزده باتهور وجرئت‌شروع به‌تجدید تفسیر ایدآلهای یونانی نمود تا آنرا ازسیته و شهر تجاوزداده به‌جهانی بزرگتر بسطدهد وآنراشایستهٔ‌یك‌دولت‌بزرگ ویك‌جامعهٔ‌وسیع نماید پس‌فرضیهٔ برادری جهانی‌انسان رابطوری تفسیر نمود که‌عدالت‌آن شامل‌تمام‌افراد بشر گردد. فرضیهٔ مزبور این‌عقیده راتقویت نمود که افراد بشر باوجود اختلافات نژادی واختلاف رتبه ومقام وتمول بالطبیعه مساوی خلق‌شده‌اند.

این‌فلسفه اصرار ورزید در اینکه نه‌تنها جامعهٔ شهر (سیته) **بلکه جامعهٔ بزرگ ودولت بزرگ نیز یك‌اتحادیهٔ اخلاقی و مظهر وحدت اخلاقی است،** و اخلاقاً ازرعایای خودانتظار بلکه‌دعوی‌دارد که بایدنسبت‌بدان وفادار باشند، نه‌آنکه با اعمال زور وقدرت آنها راباطاعت وادارد.

صرفنظر ازاینکه‌این ایدآل تاچه‌درجه درعمل‌سیاسی رعایت شد اساساً ظهور این فکر بزرگ وتقویت ورواج آن درآندوره ازوقایع مهم‌وبزرگ سیاسی‌وتاریخی آن‌عصر میباشد واین‌مسئلهٔ غامض که «**روابط افرادآدمی با یکدیگر برچه‌پایه‌باید استوار باشد؟**» درواقع‌درآن‌زمان حل‌شده وتازمان حاضر این فکر واین خط مشی همواره از فهرست‌ایدآلهای سیاسی‌مردم اروپاحذف نگردیده وهنوز ازمیان‌نرفته، **ایدهٔ‌مزبور را باید قدیمی‌ترین ریشهٔ انقلابات و تحولات قرون جدیده وقرون معاصر در اروپا وسایر نقاط جهان دانست.**



---

۱ - ars boni et acqui

فصل هشتم

در فلسفهٔ سیاسی سیسرون - قانونگذاران روم

(الف) - مقدمه

• سیرسیاست جهان قدیم که مجرای آن بافتوحات اسکندر تغییر یافته بود، وجریان امور سیاسی که از آنزمان آغاز گردید دراوایل قرن اول قبل از میلاد تقریباً بحد کمال رسیده وشکل کامل گرفت زیرا تمام جهان مدیترانه که درزمان اسکندر ازملل و اقوام متعدد و مختلف تشکیل میشد مبدل بیك جامعهٔ واحد گردید. اقوام متشتت باعقاید و رسوم متنوع که مانند عناصری مختلف بودند بایکدیگر جوش خورده و در کورهٔ امپریالیسم رومی ذوب گردیده مبدل بیك جامعهٔ خاص شدند. دولت سیته ورژیم آن ناپدید گردیده وبدست صفحات تاریخ سپرده شد وتاچند قرن پس‌از اسکندر درجهان قدیم اطراف مدیترانه و خاورنزدیك دیگرجامعه وملتی، وجود نداشت که مانند ملل امروز ازلحاظ سیاسی صاحب بیداری وجدان نسبت به‌استقلال سیاسی باشدوخودرا طبق طرز تفکرما وطبق اصطلاح زمان معاصرملتی مستقل وخود مختار و بی‌نیاز از ملل دیگر شمارد. حس ملیت و ایدهٔ ناسیونالیسم که محصول قرون جدیده است هنوز بوجود نیامده بود. در اینموقع معلوم بود که روم تنهاجانشین سلاطین مقدونی‌ومصروسلطنت های غرب آسیاخواهدبود وجهان متمدن معروف زمان درتحت لوای واحد سیاسی متحد خواهد شد وچنین نیز اتفاق افتاد. چون‌از آغازتاریخ تابامروزهیچ سیستم حکومت ورژیم دولتی‌درجهان‌تنها بازوروفتوحات و لشگر کشی وقدرت نظامی واصول میلیتاریسم پیش نرفته و دوام نیافته، وهرسیستمی هم که بازورموفق بفتوحاتی شده برای تحمیل آن سیستم بمردم کشورهای مفتوحه وحتی بمردم داخلهٔ خود کشوراصلی قویاً محتاج به یك فلسفه است که بوسیلهٔ آن‌فلسفه‌ازطریق استدلال ومنطق وبراهین عقلی وتاریخی ووضع یك ایدئولوژی، سیستم جدید رابرحق جلوه دهد تاازاین راه بتواند سیستم حکومت رابمردم تحمیل کند وآنراتاآنجاکه‌ممکن است ادامه‌دهد، وقدرمسلم آن‌است که هیچ رژیم وسیستمی بدون فلسفه وایدئولوژی‌پیش نمیرود وموفقیت ودوام نخواهد داشت، سیستم حکومت جدید رومی نیزطبق همین‌قاعدهٔ لایتغیروکلی احتیاج مبرم بیك‌فلسفه داشت. وازحسن‌اتفاق در آن چند قرن‌فلسفهٔ رواقیون نمو کرده و پرورده شده وفلسفهٔی موجود وشایستهٔ‌زمان بود. سیستم حکومت رومی‌هم که احتیاج بیك فلسفهٔ مناسب داشت آنرا پذیرفت. فلسفهٔ مزبور خدمتی بسزا وشایسته به تحولات سیاسی وتشکیل جهان سیاسی جدید نمود وابزارمناسبی برای تشکیل دولت

جهانی روم واقع شد که تخم آن دولت جهانی رادرواقع اسکندرمقدونی کاشته بود ولی دراین موقع به ثمر رسید.

فلسفهٔ رواقیون سه ایدهٔ مهم زیررا نشرداد: **(۱) دولت جهانی - (۲) عدالت طبیعی - (۳) تابعیت جهانی** واگرچه این سه ایده کمترحالت حقوقی وقضائی (لگال) داشت ولی تأثیر اخلاقی خودرا نموده و در این موقع زمینهٔ بیشتری برای نشو ونمای افکارفلسفی فراهم شده بود. اگرچه اخلاقیات (اتیکس) منفی وعقایدافراطی (رادیکالیسم) اپیکوریانها وشکاکین مانند یکی دانستن طبیعت عالم ومنافع شخصی افراد هنوز وجود داشت ولی معلوم بود که حکومت افکاردر نژادهای آینده باعقاید رواقیون است ومعتقدات استائیکیسم دراین هنگام بطوری دربین مردم شیوع یافته بود که عنوان سیستم فلسفی را ازکف داده خاص یکدستهٔ معین ازفلاسفه نبود بلکه اشخاص باسواد وتحصیل کرده هم کاملا بااین افکار آشناشده بودند.

اینکه گفتیم فلسفهٔ سیاسی واجتماعی دراین زمان محتاج به تکمیل وبحث وتحقیق بود محتاج بتوضیح است. دراین زمان عقاید وافکار عبارت بود ازمجموعه ئی ازعقاید اخلاقی یامذهبی ولی قطعیت وصراحت ودقت فلسفی آن ضعیف و قلیل بود وچون عادت براین جاری شده بود که مکاتب مختلف فلسفی عقاید وافکاریکدیگررا گرفته وتقلید کنند حس ابتکار وتحقیق که در دورهٔ یونانی درفلسفه وجود داشت بمراتب تقلیل یافته وحتی استائیکیسم **کریسی پوس** که جنبهٔ تحقیقی ودقت فلسفی داشت آن جنبهٔ خودراازکف داده بود. ولی ازطرفی حالت موجود سیاسی یعنی تحقق دولت جهانی احتیاج بفلسفه ئی جامع تر وکامل ترداشته ونیازمند یك فرضیهٔ صریح وروشن ودقیق بود.

ازجملهٔ عقاید شایع زمان آنکه « **جهان درتحت امر یك حکومت آسمانی است که خداوند دررأس آن قرارگرفته واین حکومت، عقلانی ونیك است** ورابطهٔ آن بامردم مشابه رابطهٔ پدراست بافرزندان خویش». ودیگر ازعقایدشایع آنکه: « **مردم همه برادر یکدیگر واعضاء یك خانوادهٔ بشری هستند** وعقل انسانی موجب آن گردیده که نوع بشرمانند یك نژاد باشدکه با خداوند بستگی وپیوند دارند وباوجود اختلاف زبان واختلاف عادات محلی عموماً مشابه واساساً یکسان هستند. لهذا مقرراتی اخلاقی وبرپایهٔ عدالت وعقلانیت درسلوك ورفتار، درعالم وجود داردکه همهٔ مردم ملزم باطاعت ازآن میباشند اما نه از آن روی که این مقررات درقوانین مطلقه و موضوعهٔ انسانی بدست انسان مندرج گردیده ونه برای آنکه نقض مقررات وشکستن قانون مستلزم مجازات است بلکه بخاطر آنکه این مقررات ذاتاًصحیح ومستوجب احترام است.»

ودیگرازعقاید معمول زمان آنکه: « **آدمی حس میکند که خاصیت اجتماعی بودن اساساً در طبیعت وی نهاده شده** ». بطوریکه ملاحظه میشود این عقاید بادلائل مقنع ومنطقی وبابحث فلسفی همراه نبودوابتدا صرف ادعابوده وآن صورت قطعیت ودقت فلسفی عقاید فلاسفهٔ یونان رانداشت. مثلا همین عقیدهٔ اخیرالذکر درباب اجتماعی بودن انسان بافرضیهٔ ارسطودرباب اجتماعی بودن انسان که میگوید: « **انسان حیوانی**

است که بوسیلهٔ شرکت در جامعهٔ متمدن دولت سیته بحد اعلای کمال خود میرسد » فرق داشت ، زیرا مفهوم فرضیهٔ اجتماعیت معمول در آن قرن تنها آن بود که احترام بقوانین خداوند و قوانین بشرخاصیت بومی طبیعت انسان است ، وچنانچه انسان این غریزهٔ ذاتی را رعایت کند تقاضای طبیعت خودرا انجام داده وچنانچه برخلاف آن عمل نماید وجود خودرا عاطل وباطل گذاشته . ملاحظه میکنیم که این فرضیه در واقع آدمی رامخیرمیکند که اطاعت‌ازقانون بکند یانکند منتها اطاعت‌ازقانون راترجیح‌میدهد برعدم اطاعت از آن ، درحالیکه فرضیهٔ ارسطو انسانرا قطعاً ملزم باطاعت از قانون مینماید ومختاردراطاعت یاعدم اطاعت نمیشمارد .

پرورش این عقاید ونمواین افکاردرقرن اول قبل‌ازمیلاد تاسه قرن بعد به دوخط اصلی انشعاب یافت یعنی دردورشته همراه یکدیگر پیش رفت :

(اول) یك رشتهٔ آن تعقیب همان خط مشی بود که قبلا اشاره شد یعنی نفوذفلسفهٔ رواقیون درظهور **ژوریس پرودانس** رم که تأثیرآن عبارت بود از گنجانیدن حقوق طبیعت دردستگاه فلسفی حقوق رم.

(دوم) رشتهٔ دیگر عبارت بوداز نتایج مذهبی این عقیده که « **ریشهٔ قانون و حکومت، مندرج درنقشهٔ بزرگ مشیت الهی ومصلحت آسمانی است که برای هدایت حیات آدمی بوجودآمده** » .

البته هردو رشتهٔ مذکور متضمن نشو فلسفهٔ سیاسی بود ونمو فلسفهٔ سیاسی لازمهٔ هردو رشته .

درمیان نویسندگان آنزمان تنهاسیسروفیلسوف وتئوریست سیاسی بود. اماچون سیسرو دست بتمام شعب ومظاهرفلسفه زده وازهرمقوله صحبت بمیان آورده‌اهمیت بحث فلسفهٔ سیاسی وی کمترازسایرمباحث اوست .

درآن زمان درمیان هدفها وتمایلات عمومی احتیاجی مبرم به نشووتبیین وتوجیه فلسفهٔ سیاسی مشهودبود. ازطرفی‌بنای دستگاه قانون وژوریس پرودانس‌وازطرف دیگر بنای دستگاه مذهبی وایجاد تشکیلات روحانی هردو احتیاج به نشو فلسفهٔ سیاسی داشت زیرا هرعمل‌واقدام وباابداعی که نسبت‌بدومورد مزبور بعمل میآمد احتیاج به تبیین‌فلسفی داشت . ولی روش افکار سیاسی وطرزتفکر سیاسی در این عهدکاملا ازخط مشی تفکر یونانی جدا افتاده وباآن فرق داشت ، واین تحول درخط مشی‌افکار سیاسی تأثیر عمیق درقرون‌ما بعدو بالنتیجه درتاریخ آیندهٔ‌اروپا بانمود. مثلافکر **لگالیسم**(۱) که آنرابه **قانونیت** وحالت قانونی یا **اصالت قضائی وحقوقی** میتوان معنی کرد درافکاریونانی سابق‌وجود نداشت واگروجود داشته نقش‌آن دراوضاع اجتماعی‌وسیاسی‌زمان بسیارضعیف‌وغیرقابل ملاحظه بود. اماتعریف ومقصودازلگالیسم آنکه « **دولت مخلوق قانون است** ودرباب دولت وجامعه وکشور نمیتوان ونباید بااصطلاحات جامعه شناسی (سوسیولوژیکی) و اخلاقی (اتیکی) بحث نمود ، بلکه از لحاظ **صلاحیت حقوقی و اصالت قانونی**

---

۱ — Legalisme

وقضائی (لگال) باید بحث کرده ومعلوم نمود که دولت ازلحاظ حقوقی وقانونی صالح است یاصالح نیست نه ازجهت اجتماعی واخلاقی».

می بینیم که این طرز فکر وتصور نسبت بدولت ومردم وقانون وروابط بین افراد ودولت وبین افراد بایکدیگر وبین دولتها اززمان دولت روم قدیم تازمان معاصر جزء ذاتی فلسفهٔ سیاسی شده و امروز هم در روابط وسیاست داخلی وهم در روابط و سیاست بین الملل همیشه حالت حقوقی وشرایط حقوقی (لگال) مطمح نظر است نه حالت وشرایط اخلاقی و سوسیولوژیکی. مؤسسات مذهبی ورابطهٔ فلسفهٔ سیاسی با **تئولوژی** (علم مذهب شناسی) دریونان وجود نداشت واگر وجود داشت حائز اهمیت نبود ولی همین دو نکته در تمام ادوار قرون وسطی تابرسد بزمان معاصر ازمسائل بسیار مهم بوده و همیشه درمباحث دیگر نیز وارد شده تقریباً باکلیهٔ مسائل سیاسی و مذهبی ارتباط یافته است . لهذا تحولاتی که دراواخر قرن اول قبل از میلاد تااواخر قرن اول بعداز میلاد بوقوع پیوسته است درتاریخ فلسفهٔ سیاسی حائز اهمیت بسیار میباشد باآنکه درقرن مزبور کتب جامع منظم (سیستماتیک) درفلسفهٔ سیاسی تحریر نیافته است.

گفتیم که نموفلسفهٔ سیاسی دردورشتهٔ موازی وتقریباً دریك دوره انجام گرفت یکی درقسمت حقوقی وقضائی (لگال) وتأثیرفلسفهٔ سیاسی درتکوین ژوریس پروداس رم ، ودیگردرقسمت تئولوژی (۱) ومذهب . **سیسرو** فیلسوف رشتهٔ اول و**سنك** یا **سنکا**(۲) متعلق برشتهٔ دوم است ومادراین فصل سیرفلسفهٔ سیاسی رادررشتهٔ اول وفلسفهٔ سیسرورا نیز شرح میدهیم و تبیین فلسفهٔ سیاسی را در رشتهٔ دوم بفصل بعد موکول مینمائیم.

سیسرو راازآنرو متعلق برشتهٔ اول میشمارند که افکاروعقاید وی بیشتر جنبهٔ دنیوی دارد ولذا باحقوق دانان روم مربوط میشود . ولی سنکا بیشتر جنبهٔ مذهبی بفلسفهٔ خویش داده است . علاوه برفلسفهٔ سنکا عقاید مؤسسین مذهب مسیح که آنهارا پدران مسیحیت خوانند نیزدرفصل آینده ذکرخواهد شد زیرا مسیحیت درآغاز ظهوروتکوین خودحاوی یك فلسفهٔ سیاسی نبوده وتحت تأثیرقسمت های مذهبی فلسفهٔ سیاسی موجودهٔ زمان قرار گرفته. مذهب مسیح که بالاخره بعنوان مذهب رسمی وقانونی (لگال) امپراطوری پذیرفته شددرآغازعبارت بود ازمجموعهٔ تحولات اجتماعی و قریحه‌ئی که از مدتی قبل زمینهٔ آن تهیه ودرحال پرورش بود ودرتمام متفکرین جهان مدیترانه مؤثرافتاد بدون آنکه فلاسفهٔ مزبور آن مذهب راقبول نمایند. ضمناً باید دانست که ازلحاظ دقت تاریخی دلیلی موجود نیست که بتوان آغازدورهٔ مسیحت را آغازدورهٔ نوینی درسیرفلسفهٔ سیاسی دانست .

(ب) عقاید سیاسی سیسرون
(۱۰۶ - ۴۳ ق . م)

شرح حال وآثار :

حیات سیسرو یاسیسرون (۳) مصادف است باخاتمهٔ جمهوری رم و آغاز قدرت

1 - Theologie 2 - Sénèque , Seneca 3 - Ciceron , Cicero

سزار(قیصر) که بعداً منجر به تشکیل امپراطوری **اوگوست**(۱) گردید . وی بزرگترین ناطق رم و وکیل مدافع معروف درمحاکم رم و چندی هم کنسول بود . برای اعادهٔ مشروطیت سابق و برضد تجاوزات **اتوکراسی** وظهور حکومت مطلقه مجاهدت بسیار کرد. باقدرت سزار مخالف بودو بعداز قتل سزار برضد **مارك آنتوان** (انتونی) (۲) نطقها کرد وبالاخره جان خود را برسر بی باکی وتهوری که داشت ازدست داد .

سیسرو صاحب تألیفات متعدد میباشد . دو تألیف وی درباب سیاست است که یکی به **کتاب جمهوری** (رپوبلیك) ودیگری بکتاب **قوانین** موسوم وهردو بتقلید ازافلاطون بصورت **دیالوك** (مباحثات بین اشخاص) نگاشته شده است (۳)



سیسرون

سیسرو را سایر فلاسفهٔ مابعد و مفسرین فلسفه فیلسوف بزرگی نمیشمارند زیرا وی مبتکر و مخترع فلسفهٔ جدیدی نیست • عقاید سیسرو بطوریکه خود وی نیز تصدیق میکند گلچین و مجموعه ئیست ازعقاید فلاسفهٔ ماقبل وی و بعضی ازافکار معاصر او ولذا اهمیت فلسفهٔ وی در آن است که معرف سیرعقاید وافکار ونمایندهٔ جریان امورو تحولاتی است که درمدت سه قرن بین ارسطو وسیسرو درفلسفهٔ سیاسی کلاسیك یونان بظهور رسیده. اکثر افکاروی ازافلاطون وارسطو گرفته شده . قبل از تحلیل فلسفهٔ سیسرو اصول عقاید وفلسفهٔ سیاسی اودراینجا بطورخلاصه ذکرمیشود:

خلاصه و اصول عقاید سیاسی سیسرو

(۱)تعریف دولت: دولت را **کامنولت** (ملل مشترك المنافع) نام میگذارد ومیگوید دولت ملك مردم و متعلق بمردم است (٤)

(۲) مردم یاجامعه : «مقصود ازمردم (یاجامعه) اجتماع یك دسته ازافراد بشر بهرطریق که درنظر آید نیست بلکه مقصود اجتماع عدهٔ کثیری است ازمردم با موافقت عمومی بایکدیگر نسبت بامرعدالت و شرکت درمنافع مشترك عامه و بجهت خیرعامه و مصالح عمومی » سیسرو دلیل این اجتماع را مانند ماکیاولی ضعف افراد نمیداند بلکه مانند افلاطون خاصیت طبیعی اجتماعی بودن انسانرا سبب این اجتماع میشمارد و میگوید انسان طبعاً میل بانفراد و کناره جوئی ندارد .

---

۱ — August , Augustus ‏ ۲— Marc Antoine (Antony) , ناطق و متنفذ و سیاستمدار وفرمانده سپاه رومی دوست سزار که عاشق کلئوپاترا ملکهٔ مصرشد و بمصر رفت وعاقبت خودکشی کرد و داستان وی باکلئوپاترا موضوع افسانه های عشقی است ۳ ـ نام دو کتاب مزبور یکی De Republica ودیگری De Legibus ‏ ٤ـ کتاب جمهوری سیسرو جلد اول فصل۲۵ صفحهٔ ۳۹

(۳) حقوق جاودانی یاآسمانی یا حقوق طبیعت : (۱)

«محصول فکر انسان یامقررات موضوعه‌رانتوان قانون یاحقوق خواند بلکه قانون چیزی است جاودانی که بوسیلهٔ عقل و خردی که در آن مندرج است بر کل عالم حکومت میکند و دوعمل را انجام میدهد **اول امر بمعروف** میکند **ودوم نهی‌ازمنکر** مینماید پس حقوق دوجنبه دارد (۱) **جنبهٔ مثبت وامری** ـ آنکه بما امر میدهد که چه اعمالی را انجام دهیم (۲) **جنبهٔ نهی و منفی** ـ که بما میگوید چه اعمالی را انجام ندهیم • حقوق مبدأ ومنتهای دماغ الهی است که منطق وخرد آن مارا بعمل بهرچیز یامنع عمل بچیزی هدایت میکند . اگرچه قوانین موضوعهٔ انسان برای سلامتی اتباع و حفظ کشور است ولی حقوق جاودانی یا الهی یا آسمانی که همان حقوق طبیعی است مقدم برحقوق مطلق (پوزیتیف) ومرجع نسبت بحقوق‌موضوعه میباشد» .

«قانون عقل اعلاست که درکمون طبیعت مندرج بوده ومارا امربمعروف ونهی از منکرمیکند. وقتیکه این‌عقل‌دردماغ انسان جای‌گرفت وتقویت یافت قانون‌است. قانون واقعی عبارت است ازعقل سلیم که باطبیعت وفق دهد . این‌قانون، جهانی بوده و مورد استعمال آن جهان است . چنین‌قانون وحقوق غیرقابل تغییروجاودانی‌است، اقدام‌درتغییر آن گناه است ، تغییر هرجزء ازآن غیرمجاز ، الغای کامل آن نیزمحال است ، ونمیشود ازالزام برعایت آن بوسیلهٔ سنا یامجلس عام سرپیچی کرد ، دررم وآتن، درزمان گذشته وحاضریاآینده، حقوق مختلفی وجود نداشته وندارد بلکه **یك حقوق‌جاودانی‌وغیر قابل تغییر برای تمام ملل عالم وتمام ادواروازمنه ‌موجوداست که درتحت نظریك آقاویك قانونگذار موسوم به خداحاکم براموراست** . هرکس ازآن سرپیچی کند ازخویشتن گریخته وطبیعت بشری‌را انکار کرده وبدلیل همین‌حقیقت‌گرفتار سخت ترین عقوبات و کیفرها میشود ولوآنکه ازمجازاتهای جامعهٔ انسانی فرار کند»

ازاین استدلال چنین استنباط میشود که مقصود سیسرو از حقوق جاوانی یاحقوق الهی همان حقوق طبیعت است‌که برتمام جهان بعقیدهٔ وی فرمانروائی میکند وهمچنین ازسایربیانات وی معلوم میشود که حقوق الهی را باحقوق طبیعی یکی دانسته وبین‌آنها فرقی نمیگذارد چنانچه دروصف حقوق جاودانی گوید :

« **(اولا)** جمادات ونباتات بواسطهٔ **لزوم طبیعی** محکوم باطاعت‌ازآن هستند.
(ثانیاً) حیوانات بواسطهٔ **غریزهٔ‌حیوانی** محکوم‌باطاعت کور کورانه‌ازآن‌میباشند•
(ثالثاً) تنها انسان است‌که بواسطهٔ واجد بودن غریزهٔ منطق واستدلال مجبور باطاعت ازآن است »• (یعنی‌آنکه برخلاف جماد و نبات و حیوان امکان هم دارد که سرپیچی کند و ازآن اطاعت ننماید)

بنابراین حقوق طبیعت سیسرو باحقوق طبیعت دراصطلاح معاصر ودرعرف علوم جدیده فرق میکند . دراصطلاح علوم جدیده حقوق طبیعت یاقانون و ناموس طبیعی آن

۱ـ رجوع شود بکتاب قوانین سیسرو فصول ۲و۴ صفحات ۸تا۱۱ وجلد ۶ صفحهٔ ۱۵ و کتاب جمهوری سیسرو فصول ۳ و۲۲ صفحهٔ ۳۴

است که موجودات منطقی (انسان) وغیر منطقی وحیه وغیرحیه بالتساوی ناگزیر باطاعت از آن هستند اعم‌از آنکه خودبخواهند یانخواهند ، مانند قوهٔ ثقل که منطق‌انسان‌دخالت در امکان اطاعت وی از قوهٔ ثقل ندارد . اطاعت ازحقوق طبیعت سیسرو برای انسان الزامی نیست وبستگی دارد بامنطق واراده‌ٔ انسان که آنرا برخود تحمیل کند یانکند ودر واقع باید حقوق‌طبیعت سیسرو را همان حقوق الهی خواندنه حقوق طبیعت . سیسرو با این استدلال حقوق الهی را اصطلاح مرادف با حقوق طبیعت میشمارد و خود میگوید که مبدأ ومنتهای دماغ الهی است . وبهمین سبب بعقیدهٔ وی **تعهد تبعه‌نسبت به‌حقوق دولت مشروط میشود نه مطلق**. (شبیه فرضیهٔ قرارداد اجتماعی روسو) .

(۴) مبدأ حقوق وقرارداد اجتماعی : «البته حقوق وقوانین موضوعه برای سلامتی اتباع وحفظ کشور وتأمین آرامش وشادمانی‌حیات انسان بوجودآمده و یکفرد یاچندفرد ابتدا مقرراتی بمنظور های فوق وضع کرده بمردم گفته‌اند اگر این مقررات یکمرتبه قبول وعمل شود برای آنها حیات شرافتمند و سعادت‌مندی را تأمین میکند . پس از آنکه بموقع عمل گذاشته شد مردم آنرا حقوق و قانون نامیدند . نتیجهٔ این اصل آنکه آنهائیکه مقررات شرارت‌آمیز وقوانین غیرعادلانه برای ملل‌وضع میکنند درواقع‌اقوال وپیمانهای خودرا شکسته وهراراده ونیتی را بموقع اجرا گذاشته‌اند بجز قانون‌وحقوق»

فرضیهٔ فوق بافرضیهٔ قرارداد اجتماعی **روسووعقایدجان لاك وتوماس‌هابس** بی‌شباهت نیست با این فرق که سیسرو اصطلاحات اقوال وپیمان را بکار میبرد و روسو وسایرفلاسفهٔ متأخر اصطلاح‌قرارداد اجتماعی‌را بجای‌آن استعمال نموده‌اند . سیسرو از این فرضیه‌چنین نتیجه‌گرفته میگوید : « ازهمین فرضیه معلوم میشود چه‌چیزحق وعدالت وصواب است وچه‌چیز برخلاف آن » .

(۵) در مسئلهٔ اطاعت از قانون : سیسرو میگوید : « **اگرقوانین دولت و کشور باحقوق طبیعت مطابقت ننماید و لو آنکه با زور مافوق اجرا شود انسان الزام اخلاقی برای اطاعت ازآن ندارد** » (این‌عقیدهٔ وی شبیه است‌بعقیدهٔ **لوتروگاندی** درباب‌اطاعت‌ازقانون‌ووظیفهٔ‌مردم) ونیز گوید: «**دراینصورت‌نباید آنرا قانون خواند بلکه مقررات یکدسته از غارت‌گران است و مصوبهٔ مجمع دزدان وراهزنان**، ولی اگر باقانون‌طبیعت مطابقت‌کرد تبعه ملزم باطاعت از آن‌است نه‌برای خاطر آنکه قانون دولت است بلکه برای آنکه باحقوق‌طبیعت وفق میدهد» .

(٦) انترناسیونالیسم و تعریف جهان : «تمام جهان یك‌کامنولت است که‌در آن، هم خدایان وهم مردم اعضاء آن‌کامنولت میباشند. »

(۷) مساوات و تساوی طبیعی انسان : « همهٔ مردم مساوی هستند و دارای قابلیت شناسائی حقوق طبیعت ، واین‌قابلیت و استعداد خاص فلاسفه نیست »

(۸) درتصادم قوانین: «انسان در آن واحد تبعهٔ دوجامعه وعضو دوجمعیت‌است **(اول)جامعهٔ‌جهانی (دوم)دولت**و نیزانسان‌مطیع دو دسته ازقوانین‌است(اول)قانون جاودانی (دوم) قانون مطلق . قوانین اولی‌کامل است و قوانین دومی ناقص . در صورت تضاد بین دو قانون فوق و تصادم بین دو نوع حقوق مزبور انسان باید تبعیت از قانون

کامل یعنی قانون جهانی نماید لهذا مسئولیت تکمیل نفس و مسئولیت کلیهٔ احوال و افعال واعمال انسان باخود اوست.

مقایسهٔ عقیدهٔ سیسرو با عقیدهٔ افلاطون

افلاطون درحکومت جمهوری خیالی یا پیشنهادی خود فلاسفه را قدرت حاکمه و تنها افراد صالح برای حکومت میشمارد (حکومت فلاسفه) و فیلسوف را قاضی مطلق میداند در اینکه تشخیص دهد چه‌قوانینی مطابق است باطبیعت و باید قانون کشور باشد. ولی میگوید این نوع فلاسفه که طبیعت به‌آنها قوهٔ تشخیص داده‌باشد خیلی نادراند، ودر هر کشور یك یادو نفر ازاین‌افراد ممکن‌است وجود داشته‌باشد ویاهیچ وجودنداشته‌باشد. اما سیسرو میگوید درهرفرد انسان ظرفیت وقابلیت تشخیص و استعداد شناسائی حقوق طبیعت آفریده شده و بعبارت دیگر **همهٔ مردم فیلسوف‌اند** . لذا آئین حقوق طبیعت سیسرو با آئین مهم‌تری ترکیب شده وآن **آئین مساوات یا تساوی طبیعی انسان** است‌زیرا بعقیدهٔ وی میتوان برای تمام افراد آدمی یك جمله تعریف مشترك پیدا کرد وآن‌قوهٔ عقل و استدلال ومنطق است که مابه‌الاشتراك انسان و مابه‌الامتیاز وی باسایر حیوانات است وهمین قوهٔ عقل واستدلال ومنطق‌است که انسان‌را قادر به‌تشخیص و شناسائی حقوق طبیعت میکند :

مقایسهٔ عقیدهٔ سیسرو با عقیدهٔ ارسطو

سیسرو مردم جهان را از هر کشوری که باشند بحکم طبیعت اعضاء **کامنولت جهانی** میداند ولی ارسطو هر انسان را بحکم طبیعت عضو یك کشور شهر میشمارد و گوید هرفرد باعدهٔ محدودی از افراد کشور خود یك واحد بنام جامعه تشکیل‌میدهد که باسایر مردم جهان قرابتی وشباهتی ندارد وسایر افراد بشر نسبت‌به وی خارجی‌وخارج از جامعهٔ وی شمرده میشوند .

مقایسهٔ عقیدهٔ سیسرو با عقاید زمان معاصر

بین عقیدهٔ سیسرو با معتقدات زمان معاصر درباب مسئلهٔ مساوات و تساوی انسان (درکشورهای دموکراسی واقعی یا نزدیك‌بواقعی) مشابهتی است . عقاید سیاسی‌سیسرو بطوریکه اشاره شد بر اساس دو آئین **حقوق طبیعت و تساوی انسان** قرارگرفته که درقرون جدیده ومعاصر هردوآئین مورد توجه بوده ومورد استعمال دارد، وتاچندی قبل این دوآئین پایهٔ افکار سیاسی شمرده میشد و هنوز نیز این دو آئین دو اصل در دموکراسی‌های باختری در مقابل رژیم‌های جدید کمونیسم و توتالیتاریانیسم شمرده میشود . در اینمورد ارتباطی تاریخی بین افکار معاصر وافکار سیسرو دیده میشود زیرا هردو تقریباً ازیك سرچشمه‌ناشی گردیده‌اند . افکار معاصر ازدو منبع ناشی‌است **(اول) مسیحیت** که‌آن نیز بسیاری از عناصر خودرا ازفلسفهٔ هلنیستیك اخذ نموده و پایهٔ‌عقاید غربیان را تشکیل میدهد . **(دوم)سیستم حقوق رم** که بیشتر سیستم لکال‌تمدن غربی

بطوریکه قبلا هم اشاره شد از آن مشتق گردیده و پایهٔ حقوق رم نیز برخواص حقوق طبیعت وتساوی انسان استوار است .

در تحلیل عقاید سیاسی سیسرون

و خلاصه‌ئی از اوضاع زمان وی :

فلسفهٔ سیاسی سیسرو در واقع نوعی جدید از فلسفهٔ رواقیون است که پاناشیوس آنرا برای جامعهٔ رومی تعدیل نموده و به حوزهٔ سیپیونیك انتقال یافت . ولی سیسرو آنرا جمع آوری ومدون نموده دردسترس مردم معاصر ونژادهای آینده گذاشت ومورد استفادهٔ نژادهای بعد قرار گرفته است. دو کتاب جمهوری وقوانین وی در اواسط قرن اول قبل از میلاد نوشته شده وبهترین مجموعه ازافکار سیاسی رم در آنزمان و بخصوص معرف افکار سیاسی معمول در محافل اشرافی و محافظه کار رم در اواخر دورهٔ جمهوری است .

برای شناختن سیسرو ودرك اهمیت تاریخی وی وهم عقاید سیاسی او باید بین هدف آنی یعنی زمانی را که سیسرو در تحریر این کتب در نظر داشته با تأثیری که فلسفهٔ وی مآلا ودرمدت مدیددررم نموده است فرق گذاشت وایندو را باید از یکدیگر تمیز داد . تأثیر فلسفه وعقاید سیسرو البته خیلی زیاد بود ولی به هدفی که در تحریر این کتب داشت نائل نشد وازاین حیث شکست خورده است. **هدف اخلاقی سیسرو** درتحریر این کتب آن بود که تقواهای **تردیسیونل** رومی را (که بستگی به سنت وعادت وسابقه داشته است) وعبارت بوداز **خدمات عمومی** وتفوق شغل زمامداری بستاید وتشویق کند. ومنظورش این بود که این هدفهای معمول درحوزه‌های اشرافی را رنك فلسفهٔ یونانی دهد، و ایجاد هم آهنگی بین این عقاید نماید، وافکاررا ازابهام بیرون آورده روشن تر سازد . اماهدف سیاسی وی آن بود که عقربهٔ ساعت زمان را بعقب برگرداند یعنی جمهوری مشروطه را بشکل سابق خود یعنی بصورت قبل از محکمهٔ انقلابی **تیبریوس گراکوس** برگرداند وبهمین سبب **سیپیون جوانتر** ومتجدد **ولائلیوس** (۱) را پهلوانان دیالوگ ومباحثات خود در کتاب جمهوری قرارداده و آنچه که درین کتاب مینویسد درزمان وی شاید جزئی از آن درزمرهٔ واقعیات بوده ویك نسل بعد ازاو اصلاصورت واقعیت نداشت وبااوضاع زمان وفق نمیداد.

سیسرو درفلسفهٔ سیاسی خویش به دو فرضیهٔ زیر اهمیت بسیار داده درحالیکه این دو فرضیه با اوضاع زمان مطابقت نداشت : یکی **فرضیهٔ حکومت مرکب** و دیگر فرضیهٔ **تسلسل تاریخی حکومتها** . وی این هردو فرضیه را از پلیبیوس و شاید از پاناسیوس نیز گرفته باشدولی سعی کرده است تاآنرا بروفق جریان تاریخ رم اصلاح کند. سیسرو نقشهٔ قابل توجهی برای فلسفهٔ خود و دولت کامل یا قانون اساسی مرکب خویش طرح وآغاز نهاده ولی ظرفیت فلسفی لازم را برای اتمام وتکمیل آن نداشته، سعی میکند

---

۱ — **Sapiens Laelius** (فرزندان گائوس لائلیوس ژنرال رومی) دوست پاناسیوس وسیپیون جوان که چندی نیز کنسول بوده و مأموریت‌های دیگر یافته به معرفی و نشر فرهنگ یونانی در روم کمك کرد .

که‌هردوفرضیهٔ فوق‌را در سیر تاریخ رم نشان دهد وآیندهٔ تاریخ روم را نیز بروفق‌آن پیش‌بینی نماید. امابعکس‌عقیده وتحلیل وی اتفاقاً حکومت‌وقانون اساسی رم‌ثابت‌ترین شکل‌حکومت بودومدتها دوام‌یافت• در هرحال‌سیسرو ازعهدهٔ ابداع یك‌فرضیهٔ جدید که‌با تجارب‌حکومت رم باحفظ عقایدوی درطرفداری از فلسفهٔ یونان قدیم وفق دهد برنیامده **فرضیهٔ تسلسل تاریخی حکومت** که‌آنرا **دورهٔ پولی بیان** (۱) (یعنی دورهٔ‌منسوب به‌فرضیهٔ بولی بیوس) نامند وعبارت است ازتغییر مرتب‌حکومت‌های خوب وبد بیکدیگر (یعنی ازمانرشی به‌تیرانی- ازتیرانی به‌اریستو کراسی - ازاریستو کراسی به الیگارشی- ازالیگارشی به‌دمو کراسی معتدل- وازدمو کراسی به‌موبو کراسی) از لحاظ دقت‌منطقی قابل توجه گردید ولی‌باسیر حکومت‌رم وفق نمیداد و در عمل و آزمایش تنها با جریان حکومت سیته تادرجه‌ئی مطابقت داشت. شخص سیسرو نیز میدانسته است که ایده‌های وی باتاریخ رم وفق نمیدهد واین‌نکته از فحوای بیان وی‌هویداست.

درباب **حکومت مرکب** که سیسرو آنرا میستاید و فوائدی برای‌آن ذکر میکند حکومت رم را نمونه‌ئی از آن میشمارد لکن توضیح نمیدهد که آن اجزاء و عناصری که حکومت رم از آن‌ترکیب یافته کدام است. مشکل کار سیسرو در این است که میخواهد با حفظ منابع فلسفهٔ یونانی و نگاهداری فرضیه‌های یونان قدیم یك تئوری دولت که شایستهٔ تاریخ ظهور دولت‌رم ومناسب مؤسسات رومی باشد وضع کند وحفظ این‌دو نظر بایکدیگر سازگار نیست. درحالیکه اگر ازتوسل وتکیهٔ بفرضیه‌های یونان صرف‌نظر میکرد طرح یك تئوری دولت وفلسفهٔ سیاسی مناسب رم برای وی امکان پذیر بود.

اهمیت واقعی سیسرو در تاریخ فلسفهٔ سیاسی تبیین وتفسیر وی از حقوق طبیعت رواقیون است که درتمام جهان اروپای باختری شهرت یافت وتاقرن نوزدهم شایع‌بود. این‌تفسیر سیسرورا، هم حقوق دانان رم و هم پدران مسیحیت (اباء کلیسا) یعنی تعقیب کنندگان‌هردورشتهٔ حقوقی ومذهبی دررم پذیرفتند.

بسیاری ازجمله‌ها وعبارات سیسرو در قرون وسطی‌مورد استناد گردیده ودر کتب ونوشتجات مختلفهٔ‌آن قرون نقل‌شده‌است. متن‌کتاب جمهوری‌سیسرو بعد ازقرن ۱۲ بعد ازمیلاد مفقود گردید وتاقرن۱۹ پیدا نشد. ولی‌چون قسمتهای مهم‌آنرا **سن‌اگوستن**(۲) و **لاکتانسیوس** (۳) درکتب خود تلخیص و ثبت کرده بودند عقاید وی مورد بحث و استفاده واقع‌میشد وبدینطریق عقایدش درتمام‌قرون‌بعداز وی درمیان مردم اروپا انتشار یافت وحتی بعضی از عبارات و گفته های مهم سیسرو را هر کس که درقرون بعد از وی میخواست مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی کند لازم‌بود حفظ داشته باشد.

دراینجا چندفراز ازکتاب‌جمهوری‌وکتاب قوانین سیسرورا برای نمونه عیناً‌ترجمه میکنیم. درباب حقوق جاودانی یا الهی یاطبیعی درکتاب‌جمهوری مینویسد: (٤)

---

۱ — Polybian Cycle رجوع شود بفصل نهم ۲ — Saint Augustin ۳ — Lactantius نویسندهٔ مسیحی معلم فرزند کنستانتین بزرگ ٤ — کتاب جمهوری سیسرو جلد ۳ صفحهٔ ۲۲ ترجمهٔ Sabine and Smith بانگلیسی.

« درحقیقت حقوقی بنام‌حقوق واقعی درعالم وجود دارد و آن‌همان عقل سلیم‌است . که با طبیعت توافق دارد وشامل حال تمام مردم ونیز تغییر ناپذیر وجاودانی است. این حقوق جاودانی بوسیلهٔ **قوانین امری** خود، مردم‌را بانجام وظائفشان دعوت میکند و بوسیلهٔ **قوانین منعی**، ایشان را از عمل بخطا باز میدارد (امر بمعروف ونهی ازمنکر) او امر ونواهی آن همیشه درمردم نیك مؤثر است ودربدان بی تأثیر. تضعیف این‌حقوق حقه بوسیلهٔ قوانین موضوعهٔ بشری هیچگاه اخلاقاً صحیح وبرحق نیست . محدود کردن سیر عمل این قانون نیز مجاز نخواهد بود وابطال کامل این قانون محال است . نه‌سنا و نه مردم قادرندکه ما را از الزام باطاعت این قانون باز دارند. این قانون احتیاج به‌تفسیر و ترجمهٔ **سکتوس الیوس** (۱) ندارد. این قانون مقرراتی برای رم ومقرراتی دیگر برای آتن وضع نمیکند و همچنین مقررات امروز آن با مقررات فردای آن فرق نمیکند . تنها یك قانون وجود دارد که جاودانی ولایتغیربوده ودرتمام ازمنه حاکم برتمام مردم است ، و چنین بوده وخواهد بود که یك آقا وزمامدار مشترك برای مردم در عالم وجود دارد و آن خداست که خود واضع این قانون وخود مفسرآن وهم حامی آن است. هرفرد انسانی که اطاعت از این قانون ننماید ترك مصلحت خویشتن گفته و انکار نفس خود نموده، وانکار طبیعت واقعی خویشتن،انسان را مبتلا بسخت‌ترین جزاها میکند ولو آنکه ازتمام مجازات‌های بشری گریخته باشد» .

سیسروطبق فلسفهٔ خود که شمه‌ئی ازآن ذکرشد معتقداست که «حقوقی بنام حقوق جهانی یا قانون عالم درطبیعت وجود دارد که نتیجهٔ حکومت خداوندبرعالم وهم‌ناشی‌از طبیعت عقلی واجتماعی انسان است که او را بستهٔ بخداوند قرار داده . این حقوق عبارت است از**قانون اساسی دولت عالم** ودرهمه‌جا یکسان ولایتغیر وحاکم برتمام افراد بشر وبرتمام ملل میباشد و هیچ قانون موضوعه‌ئی نمیتواند نام قانون را واجد شود زیرا هیچ زمامدار و هیچ جمعیتی ازمردم قادر نیستندکه حق را ناحق و صواب را باطل نمایند.»

بعقیدهٔ سیسرو در سایهٔ این حقوق جاودانی تمام مردم مساوی هستند . مردم البته از حیث تعلیمات مساوی نیستند ومصلحت دولت نیست که ایشان را ازحیث اموال مساوی نماید ولی از لحاظ تملك عقل‌واز لحاظ ساختمان روانی واز حیث توجه باینکه چه چیز شرافتمندانه وچه چیز پست است ودون ، مردم عموماً مشابه‌اند. سیسرو در مورد تساوی افرادقدمی فراتر نهاده معتقد است «آنچه که مردم را مانع تساوی گشته همانا خطا و اشتباه وعادات بدو افکار ناصواب خود ایشان است . تمام مردم وتمام نژاد های بشری مالك ظرفیت مساوی‌برای آزمایش‌وبرای انجام هرنوع تجربه، وبالتساوی قادربتشخیص و تمیز خطا ازصواب هستند» . ونیز سیسرو دراین مورد در کتاب قوانین گوید: (۲)

« درمیان مسائل موردبحث فلاسفه ، مسلماً ارزش هیچیك بیش از تحقیق‌کامل این نکته نیست که **ما برای‌عدالت آفریده شده‌ایم وحق برپایهٔ افکار انسانی قرار**

۱- Sextus Aelius ۲- کتاب قوانین سیسرو مجلد اول صفحات ۱۰ و ۲۸ و ۲۹ ترجمهٔ C. W. Keyes بانگلیسی

نگرفته **بلکه بر اساس جوهر طبیعت است**. این حقیقت باملاحظهٔ وحدت انسان باسایر افراد همنوعش بخوبی روشن میشود زیرا درجهان آنقدر که ما افراد بشر بیکدیگر مشابه وهریك نسخهٔ ثانی‌دیگری هستیم ، بین‌اشیاء دیگرتا ایندرجه مشابهت وجودندارد. اگرهر آینه عادات سوء وعقاید ناصواب دماغهای ضعیف رابسمتی که امیال ایشان‌تقاضا دارد منحرف نمیکرد ، هیچ چیز درجهان آنقدر بنوع خود شبیه نبود که افراد بشری با یکدیگر شباهت دارند .»

پروفسور کارلیل گوید« درمیان تحریرات دورهٔ سیسرو و هم از تحریرات خود سیسرو هیچ قسمتی بقدربیان فوق تحول وتغییری را که از زمان ارسطو تا زمان سیسرو در افکار سیاسی بوقوع پیوسته است مجسم نمیکندواین جمله تحول عقاید سیاسی‌رانشان میدهد زیرا درمقایسهٔ استدلال ارسطو با استدلال سیسرو در مورد فوق مشاهده میشود که استدلال سیسرو درست عکس استدلال ارسطو در بارهٔ امر تابعیت و تساوی انسان است . ارسطو تنها تساوی افراد را شرط تابعیت آزاد میشمارد و میگوید چون تمام مردم مساوی نیستند لهذا تابعیت دولت باید محدود بعدهٔ قلیلی افراد منتخب باشد اما سیسرو میگوید چون تمام مردم محکوم باطاعت از یك قانون اند ، همه تابعین یك قانون واتباع یك دولت جهانی‌هستند . پس همهٔ مردم مساوی‌اند.»

درباب **شأن وحرمت آدمی** ، سیسرو آنرا مربوط بهرفرد و مربوط بحوزهٔ درونی برادری انسانی میشمارد . برخلاف ارسطو که بردگان را آلات جاندارمیخواند، سیسرو مانند **کریسی پوس** ایشان را مزد بگیر اجیر مدت عمر میخواند . **کانت** این نکته را درقرن نوزده بعبارت دیگرذکر کرده گوید : «**درسلوك نسبت بانسان باید انسان را غایت مقصود شمرد نه آلت و وسیله**» . بطوریکه مشهود است عقیدهٔ کریسی‌پوس وسیسرو بعقیدهٔ کانت نزدیکتر است تا بعقیدهٔ ارسطو .

استنباط سیاسی که سیسرو بعقیدهٔ خود از این علوم متعارفهٔ اخلاقی میکندآن‌است که «یك دولت و کشور وجامعه نمیتواند ثابت وپایدار باشد و بحیات خود ادامه دهد مگر آنکه باصل شناسائی حقوق متقابلهٔ افراد نسبت بیکدیگروالزامات ووظائف افراد نسبت بیکدیگر که وسیلهٔ پیوستن افراد با یکدیگر دریك اجتماع است تسلیم شود واین اصل را بشناسد وبدان اتکاء کند وترتیب اثردهد درغیر اینصورت دولت و کشور درحال بی‌ثباتی وضعف وبحالت مفلوج خواهد زیست وبالاخره ازمیان خواهد رفت .» میگوید: «دولت یك جامعهٔ اخلاقی بوده و عبارت است از یکدسته از اشخاصی که امور جامعه و قانون‌را دردست گرفته‌اند. سیسرو بهمین جهت دولت‌را **ری‌پوپولی** یا **ری‌پوبلیکا**(۱) مینامند یعنی **امور مردم** یا **امور جمهور** و این اصطلاح همان مفهوم اصطلاح **کامنولت** رادارد .

سیسرو این توضیح را زمینهٔ استدلال برضد عقایدشکاکین ورد اپیکوریانها قرار داده وعدالت را بدینطریق خوبی‌ذاتی‌واصلی شمرده می گوید : « **دولت تا هنگامیکه**

۱— res populi , res publica

یك جامعه برای نیل بهدفهای اخلاقی نباشد و تا زمانیکه اجزاءآن بوسیلهٔ رشته های اخلاقی بیکدیگر پیوسته نباشند بجز یك دستگاه غارتگری خیلی بزرگ سرگردنه چیزدیگری نیست » . اگوستن نیز بیانی نظیر بیان فوق درباب دولت دارد . بالاخره سیسرو عقیده دارد که « البته ممکن‌است دولتی براساس تیرانی و ستمگری قرار گیرد و بوسیلهٔ زور بنحوظالمانه بررعایای خودحکومت کند ولی بهمان‌اندازه که پیشهٔ دولتی چنین باشد خاصیت وحالت واقعی وشرایط یك دولت را از کف داده‌است. معنی وجود قانون اخلاق البته آن نیست که فساد اخلاق و وجود سوء اخلاق محال است . بهمین سبب دولت های ظالم هم وجود داشته و دارد و هم وجودخواهد داشت » .

سیسرو در کتاب جمهوری مینویسد : (۱)

« پس کامنولت عبارت است از امور **مردم** و هر جمعیت از مردم را نتوان **مردم** خواند . بلکه **مردم** عبارت است از اجتماع عدهٔ قابل توجهی از افراد مردم که بواسطهٔ قرارداد وپیمان مشترك در مورد قانون وحقوق و بواسطهٔ میل ایشان بشرکت در منافع متقابله بیکدیگرپیوسته‌اند » .

بنابتعریف فوق، **دولت** ، یك جامعهٔ متحد و پیوستهٔ بیکدیگراست که عضویت آن حق مشترك تمام اتباع آن است . **سبب وجود دولت آن است که بوسیلهٔ وجودش منافع متقابلهٔ افراد تأمین شود و مردم صاحب حکومت عادل باشند** . از این مطلب سه نتیجهٔ ذیل استنباط میشود :

(اول) از آنجا که دولت و قانون ملك مشترك مردم است پس **اتوریتهٔ دولت ناشی از قدرت دسته جمعی مردم میباشد** . مردم یعنی تشکیلاتی از افراد که خود بر خویشتن حکومت می کنند و لزوماً مالك قدرت لازم برای حفظ خویش و دوام وجودش میباشد .

(دوم) قدرت سیاسی چنانچه بطریق حق وقانون اعمال شود حقیقتاً قدرت متحدهٔ مردم خواهد بود . هر زمامدار یا مأمور دولت که قدرت سیاسی را بکار میبرد از برکت مقام وپست اوست . پس ضامن وبیمهٔ عمل وی قانون است و او خود نیز مخلوق قانون خواهد بود. سیسرو در اینمورد درکتاب قوانین گوید : (۲) «**چون قوانین حاکم بر زمامداراست زمامدارحاکم برمردم است** (یعنی اگر زمامدار مطیع قانون نباشد حقاً حاکم برمردم نیست وغاصب است) ومیتوان بتحقیق گفت که **زمامدار**، قانون‌ناطق است و **قانون** زمامدار خاموش».

(سوم) دولت وقانون دولت همیشه محکوم به امرقانون الهی یا قانون اخلاقی و حکم طبیعت است یعنی تابع آن قانون اعلای حق وراستی است که مافوق اختیارانسان و مؤسسات بشری قرار گرفته. نیرو وزور یك چیز ضمنی و فرعی است که در طبیعت دولت وارد شده وتنها بدین سبب برحق شمرده میشود که برای اثردادن باصول عدالت وحق، مورد لزوم واقع گردیده .

---

۱ ـ جلد اول صفحهٔ ۲۵ جمهوری سیسرو ۲ ـ قوانین جلد سوم صفحات ۲۹۱

این اصول کلی مربوط بحکومت که « **اتوریته وقدرت سیاسی ناشی ازمردم است و تنها با ضمانت قانون قابل بکار بردن میباشد و تنها آنرا بر اساس اخلاق میتوان برحق شمرد** » . مدت کوتاهی بعد از تحریر آن ازطرف سیسرو مورد قبول عمومی تمام جهان اروپا قرار گرفت وتا قرنها بعد اساس فلسفهٔ سیاسی بوده و در تمام ادوار قرون وسطی اختلاف نظری در اینمورد بین اشخاص پیدا نشد. عموم فلاسفه درقبول این عقیده مشترك بودند واین فرضیه در تاریخ سیرفلسفهٔ سیاسی و تحولات آن بمنزلهٔ **ارث مشترکی** گردید که بدون تغییروتوجیه ازنسلی به نسل دیگرمنتقل شد. البته درطرزعمل واستعمال این اصل مشترك اختلاف نظربود ولی دراصل صحت فرضیه اختلاف نظری نبود و این نکته همواره مورد تأیید عموم بود که « **ستمگر قابل تحقیر و سرزنش بوده وظلم خطائی غیرقابل عفو بر ضد مردم است** » ولی معلوم نبود که درصورت وقوع ظلم تکلیف مردم ووظیفهٔ ایشان چیست ودربرابرظالم چه بایدبکنند، یاکدام شخص یا اشخاص باید از طرف مردم اقدام در رفع و دفع ستم نمایند و چگونه اقدام کنند ؟ و دیگر آنکه سوء استعمال قدرت زمامدار تا چه پایه که برسد میتوان آنرا ظلم شمرد وحد وتعریف آن چیست ؟ واقدام مجازولازم را درچه هنگام باید دربرابرعمل زمامدارستمگر بعمل آورد ؟ این مسائل درآنزمان حل نشده و تاریك بود و درآن عصر، مسائلی که دردموکراسی های قرون معاصردرموردفوق استنباط و کشف شده استاستنباط نشده حالت ابهام داشت. تنها تئوری بالا تا اینجا رسیده بود که « **قدرت واتوریتهٔ سیاسی زمامدار ناشی از مردم است** » دیگر معلوم نبود که ازطرف مردم کدام کس باید صحبت کند زیرا عدهٔ مردم کثیراست و همهٔ مردم هم که نمیتوانند همراه یکدیگر درباب خیرجامعه وظلم ستمگرصحبت کنند ودرمقابل زمامدار ایستادگی کرده مثلا از وی بازخواست نمایند. پس کیست آن کس یا کیستند آن کسانی که میتوانند ازطرف مردم صحبت کنند وزبان حال مردم باشند وچگونه وبچه طریق این اجازه باید بنمایندهٔ مردم تفویض شود. دیگر آنکه دقیقاً معلوم نبود که آن مردمی که فرضاً نمایندهٔئی از طرف ایشان باید صحبت کند کیستند و کدام اشخاص هستند و شناسائی وصلاحیت ایشان چگونه مشخص گردد وچطورشناخته شوند؟زیرا همانطور که در زمان معاصرهم در کشورهای «**دموکراسی نام واستبداد باطن**» که نام دموکراسی را لکه‌دار کرده وبدروغ آنرا بخود بسته در معنی بدترین تیرانی ها را تشکیل داده اند معمول است، تاجمعیتی بنام زبان مردم برضد عملیات دولت ستمگرلب بسخن می گشایند دولت هم عده ئی از طرفداران اجیر خود و ریزه خواران خوان یغمای دولتی را جمع می کند ویا با صرف پولهای مأخوذ از همان مردم و تقسیم آن بمشتی اراذل و اوباش آنها را گرد آورده فوری دکانی مقابل دکان شاکیان ازدولت می گشاید و با فریاد زنده باد دولت و مرده باد مخالفین دولت، نفس مخالفین را قطع وتظاهر و فعالیت آنها را خنثی کرده نمی گذارد صدای آنها بگوش دیگران برسد و هر نوع صدای مخالف را در نطفه خفه می کند. **اگر چه در عصر حکومت رم تکنیك ملت کشی وفن مردم کشی تا ایندرجه و بقدرزمان معاصر**

ترقی نکرده بود و شاید هنوز دولتها تا این مقدار با این شیوه های ناجوانمردانه آشنا نبودند ویاآنکه مردمی بیغیرت و بی حمیت پیدا نمیشدندکه با اخذ دراهم معدود خود را چند روزاجیر دولت های جبارقرار داده برضد همنوع خود وبرادران بشری خود وبنفع ستمگروطرفداری ازظلم ، هووجنجال راه بیاندازند. معهذا این مسائل در دماغها حالت ابهامایجاد کرده وغوامضی‌راتشکیل داده بود وحل این مسائل دردرجهٔ اول‌اهمیت ولزوم قرارداشت زیرا مورد عمل واستعمال آن درحیات روزمرهٔ مردم زمان پیش می آمد درحالی که تکلیف عمل معلوم نبود و کسی فرمولی برای‌آن دردست نداشت. درهرحال این مسائل‌درآن عصرهمچنان درپردهٔ ابهام باقیمانده وحل‌آن به‌نسلهای بعدواگذارشد.

مطلبی که از این بحث درك می کنیم این است کـه استعمال اصل مهم مزبور که « قدرت سیاسی ناشی ازمردم است » درزمان معاصرو بکاربردن‌آن دردفاع از حکومت مردم وحکومت نمایندگی یا بمنظورایجاد حکومت نمایندگی ازابداعات قرون جدیده و معاصر نبوده بلکه استعمال همان اصل قدیم رومی است در محیط جدید و البته در طرز بکاربردن‌آن درقرون معاصر با اوضاع جدید وفق داده شده است.

(ج) - قانون گذاران و حقوقدانان روم

دورهٔ کلاسیك نشوونمای ژوریس پرودانس روم مقارن گردید با قرون دوم وسوم بعد ازمیلاد مسیح. تحریرات ژوریستهای بزرگ ایندو قرن بعد ها طبق‌دستورامپراطور **ژوستینیان** (۱) تلخیص و بصورت یك مجموعهٔ قوانین باکد ژوستینیان (دیژست - یا - پاندکت ۲) جمع آوری شده درسال ۵۳۳ میلادی بچاپ رسید. فلسفهٔ سیاسی که در متون این مجموعهٔ تحریرات حقوقی مندرج است درواقع تکرار و توجیه فرضیه های مندرج در کتب سیسرومیباشد. این فلسفهٔ سیاسی نسبت‌بکل مجموعه قسمت مختصری را اشغال کرده زیرا قانونگذاران و حقوقدانانی که نویسندگان‌آن مجموعه بوده اند هیچ یك فیلسوف نبوده بلکه‌ژوریست یعنی‌عالم‌قضائی یاحقوق‌دان بوده‌اند. آنچه که‌مسلم بنظرمیرسدهدف محررین این مجموعه‌آن نبوده است که‌یك فلسفهٔ سیاسی تدوین کنند و یا آنکه فلسفه را وارد قوانین ومسائل قضائی نمایند . فلسفهٔ قانونگذاران رومی‌یك فلسفهٔ فنی و تکنیکی بمفهوم فلسفه نبوده بلکه عبارت‌از یك‌سلسله فرضیات‌کلی اجتماعی و اخلاقی‌است که تمام روشنفکران زمان باآن‌کلیات‌آشنائی داشته‌اند وحقوق دانان رم علم‌بدین‌کلیات را برای مقاصد قضائی خویش لازم میشمردند . اما نکتهٔ جالب توجه این است که این اشخاص تا همان اندازه‌هم که فلسفه درتحریرات خویش بکاربرده‌اند عموماً متوسل بفلسفهٔ رواقیون و عقاید سیسرو گردیده‌اند. مثلا باآنکه افکار وایده‌های **فردیت** (اندیویدوالیسم) و **خودپرستی** (اگوئیسم) اپیکوریانها وشکاکین نیز در دسترس آنان‌بوده بهیچ‌روی‌بدان متوسل‌نشده و فلسفه‌های‌آنها را بکار نبرده‌اند . دیگر آنکه علاقهٔ ایشان نسبت بفلسفهٔ سیاسی وتحریراتشان دراین رشته فاقد نظم وترتیب است یعنی‌متود وسیستم ندارد معهذا خالی از اهمیت نیست ودرتفسیرات عدیده و بیشماریکه بعد از طرف دانشمندان اروپای

Digestes , Pandectes - ۲ (۴۸۳ - ۵۶۵ ب . م) Justinian I — ۱

غربی برحقوق رم نوشته شده بهرفراز ازفلسفهٔ سیاسی مندرج دراین مجموعه اهمیت داده وآنرا مورد بحث قرارداده‌اند، ودانستن تمام فرضیه‌های عمومی مندرج در این مجموعه را برطلاب علم حقوق وسیاست وحتی برسایر دانشمندان ونویسندگان واجب شمرده‌اند. وبالاخره حقوق رم و دانستن آن یکی از زرگترین نیروهای قریحه‌ئی و روشنفکری (انتلکتوال) درتاریخ تمدن اروپا قرار گرفت زیرا مجموعهٔ حقوق رم اصول واصطلاحات ومسائلی رابدست میداد که مردم بوسیلهٔ آن نه تنها درباب سیاست بلکه درباب انواع و اقسام مسائل و مطالب میتوانستند فکر نمایند. وازآن‌زمان ببعد **استدلال حقوقی و قضائی وقانونی** وهمچنین استدلال درمسائل براساس حقوق انسان وبرحق یابرخلاف حق شمردن قدرت زمامداران یك روش معمول و مقبول در مباحث سیاسی و فرضیه‌های سیاسی گردیده و تازمان معاصر همین روش دوام یافته است.

در اقسام حقوق

حقوق دانهائی که تحریرات آنها درمجموعهٔ قوانین ثبت شده وهم آنهائی که کتاب مؤسسات ژوستینیان(۱) رادرقرن‌ششم نوشته‌اندحقوق‌را بسه‌شعبه تقسیم کرده‌اند بشرح زیر:

(اول) ژوس سیویل (۲) یا حقوق کشوری

(دوم) ژوس ژانسیوم یاحقوق مردم که شامل‌حقوق ملل نیز میشود.

(سوم) ژوس ناتورل یا حقوق‌طبیعی

ژوس سیویل عبارت بود ازمقررات یا قانون‌عادت معمول دریك کشور خاص که‌در اصطلاح امروز آنرا **قانون یا مقررات موضوعهٔ شهرداری** (۳) نامند.

اما تمیز دودستهٔ دیگر قوانین (یعنی ژوس‌ژانسیوم وژوس ناتورل) از یکدیگر چندان روشن نیست وهمچنین رابطهٔ هریك باحقوق کشوری واضح بنظر نمیرسد. سیسرو نیز هر دواصطلاح مزبور رابکار برده ولی تمیز وفرق آنها را ذکر نمیکند.

در اصل اصطلاح ژوس ژانسیوم مورد استعمال حقوق دانان بوده وژوس ناتورل اصطلاح‌مورد استعمال فلاسفه بخصوص هنگام استناد ورجوع بفلسفهٔ یونان. اما از لحاظ مفهوم هردو یکی بوده وعبارت‌بوده‌است ازاصولی که موردقبول‌عموم باشد ولذا درنزد ملل مختلفهٔ تابع رم مقبول افتاده وهمچنین شامل‌اصولی‌بود که‌ذاتاً عقلانی وبرحق‌شناخته شده بدون رجوع بآزمایش‌آن اصول دریك نوع قانون خاص.

امتحان ارزش وتعیین صلاحیت یاعدم صلاحیت هرقانون درعرف آنزمان‌عبارت‌بوده است از رضایت وقبول عامه یعنی آنچه راکه عدهٔ کثیری ازمردم مختلف یاملل‌جامعه‌های مختلف مستقلا وبدون اقتباس از یکدیگر صحیح و معتبر ساخته و معمول داشته‌اند دلیل برآن شمرده میشد که آن قاعده ومعمول برحق است وصحیح ولو آنکه یکدسته ازمردم آنرا معمول نداشته باشند.

بمرورزمان برای‌حقوق‌دانان‌لازم‌آمد که بین‌حقوق‌مردم وحقوق طبیعی‌فرق وتشخیص قائل‌شوند. **گایوس** (٤) نویسندهٔ قرن دوم بعد از میلاد هر دو اصطلاح را بجای

۱- Institutes ۲- ius civile ۳- droit positif municipal ۴- Gaius یا Caius ژوریست رومی نویسندهٔ کتاب Institutes که بعداً مبنای کتاب ژوستینین بهمین نام قرار گرفت

یکدیگر بکار برده ولی **اولپیان** (۱) ونویسندگان بعد از وی در قرن سوم و همچنین حقوق دانهائی که درقرن ششم کتاب مؤسسات ژوستینیان را فراهم کردند (۲) بین این دو حقوق فرق گذاشتند. این تمیز بین دونوع حقوق موجب شد که بتوان ازلحاظ اخلاقی بقوانین گذشته ومعمول زمان انتقاد نمود وحتی بعضی ازقوانین را که سابقاً بموقع عمل گذاشته شده است بتوان خارج از عدالت و عقل پنداشت. نکتهٔ مهمی که موجب تمیز این دو قانون از یکدیگر گردید مسئلهٔ بردگی وغلامی بود. طبق فلسفهٔ معمول زمان میگفتند تمام مردم بحکم طبیعت آزاد ومساوی آفریده شده‌اند ولی بردگی طبق ژوس ژانسیوم مجاز بود. (۳) حل این غامض خالی ازاشکال نبود که دراین صورت حقوق دانان آزادی طبیعی را چگونه معنی میکنند ووجود این تضاد را چگونه توضیح میدهند.

بعقیدهٔ پروفسور کارلیل گویا موضوع را چنین توجیه میکردند که بردگی از لحاظ حقوقی چون معمول است و عادت شده مشروع و قابل قبول شمرده میشود ولی از لحاظ طبیعی دریك جامعهٔ افضل نباید وجود داشته باشد. ظهور مسیحیت و نشر داستان هبوط آدم واعتقاد عمومی به صحت آن بدیهی است که کمکی به تقویت ایدهٔ مساوات و تساوی انسان ورد مسئلهٔ غلامی ازحیث تئوری نمود ولی درعمل بواسطهٔ عادت تا قرون متمادی وتا قرون جدیده معمول بود.

درباب تمیز بین ژوس ژانسیوم و ژوس ناتورل عموم حقوق دانان رم متفق‌القول بودند که مسلماً حقوقی اعظم وقانونی اعلی درعالم وجود دارد که بالاتر ووالاتر از مقررات هر کشور مخصوص وهرجامعهٔ خاص است وهمانطور که سیسرو معتقد بوده این قانون عقلی است وجهانی است ولایتغیر و آسمانی است وشامل اصول حقیقی حق وعدالت است. البته جزئی ازحقوق روم نتیجهٔ وضع قوانین بوده (شبیه قانون عرف انگلیس) لذا این فکر که مبدأ آن جدید است ومیگوید: « **قانون چیزی نیست جزارادهٔ یك هیئت قانونگذارصالح** » درآنزمان وجود نداشت.

درآنزمان میگفتند که طبیعت مقیاسات وسطوح سنجش معینی را در دسترس انسان گذاشته وحقوق موضوعه ومطلق باید سعی کند تا به بهترین وجهی که میسر است بدان نزدیك شود. چنانچه سیسرو گفته است که « **مقررات برخلاف حق قانون نیست و حق نیست** ». درخلال تمام ادوار قرون وسطی تا ازمنهٔ جدیده وجود وصحت قانونی عالی‌تر را درعالم از مسلمیات میشمردند. **سرفردریك پوللوك** (٤) میگوید: «حقوق طبیعت از دورهٔ جمهوری رم تاقرون جدیده عبارت بود از یك اصل غائی شایستگی در طبیعت انسان که موجودی است عقلی واجتماعی وهرنوع از قوانین مطلقه راکه براساس این طبیعت انسانی وضع شده باشد میتوان برحق شمرد.»

۱- **Ulpian** (۱۷۰ – ۲۸۸ ب. م) ژوریست و عضو شورای امپراطوری، نویسندهٔ رسالات متعدد حقوقی وقضائی. (۲) رجوع شود بتاریخ فلسفهٔ سیاسی قرون وسطی بقلم **A. J. Carlyle** جلد اول چاپ ۱۹۰۳ صفحه ۳۸ به بعد (۳) کتاب مجموعهٔ قوانین **Digestes** مواد ۱و۱و٤–۱و٤و٥ – ۱۲ و٦و٦٤ وکتاب مؤسسات ۱و۲و۲

۴ - **Sir Frederick Pollock** در « تاریخ حقوق طبیعت » چاپ ۱۹۲۲ صفحهٔ ۳۱

لهذا **حقوق مطلق** ازلحاظ تئوری عبارت است ازتقرب ونزدیکی بعدالت وحق **اولپیان** نقل قول از**سلسوس** (۱) درکتاب مجموعهٔ قوانین **ژوستینین** عدالت وحقوق وژوریس پرودانس را چنین تعریف میکند.

«عدالت مشیتی است پایدار که بهرفرد انسان حقوق او را اعطامیکند. فرائض واوامر حقوق بدینقرار است: شرافتمندانه زیستن، بدیگران آزار نرسانیدن، وبهرشخص حق او را دادن. ژوریس پرودانس یعنی علم باموراانسانی وربانی وعلم شناختن صواب از ناصواب».

بنابر این تعریف، حقوق دان یعنی **قاضی عدالت** وعامل فلسفهٔ حقیقی نه مقلدعمل دیگران. ژوریستهای روم غریزه‌ئی عالی درعلم حقوق داشته ومجموعهٔ قوانینی که تهیه کرده‌اند بی نظیر است. بحث آنها خیلی عمیق ودقیق ومعرف افکاری روشن است. حقوق طبیعت را بمفهوم **تساوی اشخاص در برابر قانون ووفای به تعهدات وپیمانها ومعامله براساس انصاف واعتدال وترجیح وتفوق قصد درمعاملات نه‌تنها صورت کلمات وفرمولها، حفظ صغار وایتام** و شناسائی دعاوی که متکی بقرابت خون یعنی خویشی باشد واز این قبیل معنی نموده ودرعمل نیزسعی کرده‌اند که فرمالیته‌ها وظاهر سازیها تقلیل یابد. کنتراتها و قرار داد های بین اشخاص درمعاملات ومبادلات براساس موافقت ورضایت قرارداشت نه‌تنها برپایهٔ کلمات شرطی. قدرت مطلقه ومنحصر پدرخانواده را نسبت باموال‌واولاد درهم‌شکستند. زنان شوهردار نیزصاحب حقوق قانونی در کنترل اموال واولاد گشتند و با شوهران متساویاً دراینمورد شریك شناخته شدند و بالاخره ترقی مهمی نسبت باوضاع زمان درموردحفظ حقوق‌قانونی غلامان‌حاصل شد تااولا آنهارا دربرابر ظلم حفظ نمایند وثانیاً وسائل آزادی ایشانرا تاحدود امکان‌سهل‌سازند.

باید دانست که اصلاحاتی که درحقوق روم بعمل‌آمده است اگرچه پس از ظهور مسیحیت بمرحلهٔ کمال‌رسید ولی ارتباطی با مسیحیت نداشت وعامل مؤثر دراین‌اصلاحات همانا جنبهٔ انسان دوستی فلسفهٔ رواقیون بود وهیچ دلیلی در دست نیست که جامعه های مسیحی قرون دوم وسوم میلادی تأثیری در ژوریستهای زمان کرده‌باشند. البته چندی‌بعد در زمان **کنستانتین** (۲) وبعد از زمان وی نفوذ مسیحیت درحقوق رم مشهوداست ولی نه‌درمجرای‌مسائل‌فوق‌بلکه بجهة تحکیم‌موقعیت حقوقی کلیسا وکارکنان آن‌وبمنظورپیشرفت مقاصد کلیسا. تغییرات مهمی که‌کلیسا توانست بجهت حفظ خود بوجود آورد عبارت بود از شناختن حق‌کلیسا در دریافت اموالی که اشخاص بمیل و اراده به‌کلیسا می‌بخشیدند و تأسیس محاکم قضائی کشیش های مسیحی، قدرت‌کلیسا در نظارت اوقاف خویش، الغای قوانین ضدتجرد وضدعزاب ووضع قوانینی برضدکفر وارتداد وترك مذهب وفساد عقیده.

بالاخره حقوق رم فرضیهٔ موجود درکتب سیسرو را که **قدرت زمامدار ناشی ازمردم است** بطریق زیر تفسیر ومتشکل نمود واین تئوری بوسیلهٔ **اولپیان** درجملهٔ زیرخلاصه شده مکررمورداستنادحقوق‌دانان رم قرار گرفته‌است:(۳) **«ارادهٔ امپراطور**

---

۱ — **Celsus** در مجموعهٔ قوانین **Digeste** مواد ۱ و ۱۰   ۲ — **Constantine**

۳ — کتاب **Digeste** مواد ۱ و ٤ و ۱

قدرت قانونی دارد زیرا تمام مردم قدرت و اتوریتهٔ خودرا منتقل به وی کرده وبدوسپرده‌اند ».

بطوریکه ملاحظه میشود این فرضیه یاتفسیر نه قدرت مطلقهٔ پادشاه راحق میشناسد ونه حکومت نمایندگی وحق حاکمیت و قدرت ملت را که بعد هاموردِ بحث قرار گرفت شناخته . بخصوص قسمت دوم این فرضیه درهنگامیکه اولپیان این جمله را نگاشته است در روم بهیچوجه صدق نمیکرد. این بیان اولپیان منتج ازعقیدهٔ سیسرو است که میگوید « قانون ملك مشترك مردمی است کـه بصورت یك جسد واحد موسوم بجامعه درآمده باشد» (یعنی متعلق بفرد نیست) • این ایده درفرضیهٔ قانون عادت‌نیز تجلی کرده‌ومیگوید « قانون عادت نتیجهٔ رضایت مردم است زیرا عادت تنها در عمل عمومی و مشترك مردم بوجود میآید» • وهمچنین این ایده درطبقه بندی منابع قانون که درحقوق رم ذکرشده است واردشده• درباب طبقه بندی‌منابع قانون گوید: « قانون‌ممکن است موضوعهٔ مجلس ملی (۱) باشد یابوسیلهٔ رأی بعضی‌ازمجامع مجاز ازطرف مردم وضع شده باشد مانند مجمع عام (۲) یانتیجهٔ تصویب نامهٔ سنا (۳) یاتصویبنامهٔ امپراطوری (٤) یانتیجهٔ فرمان مقام رسمی مأمور صدور فرامین باشد . در همهٔ احوال ، منبع ایجاد قانـون باید مجاز بوضع قانون باشد ، ومأخذ تمام انواع قوانین باید اعمال وافعال‌قانونی باشد. وقانونیت ذاتی (لگالیته) درمردمی است که ازلحاظ سیاسی متشکل باشند . البته میتوان گفت که هرمؤسسهٔ ارگان حکومت بمفهومی وتادرجه‌ئی نمایندهٔ مردم محسوب میشده ولی مفهوم نمایندگی درآنزمان مانند زمان معاصر بامسئلهٔ رأی دادن وموضوع حق‌رأی‌افرادارتباطی نداشته • کلمهٔ **مردم یاملت** درعرف روزعبارت بوده است ازیك موجودیت جداگانه که کاملا باافراد واشخاصی که‌آنرا تشکیل میداده‌اند اختلاف داشته ودرهمین حال جوهری ازآئین قدیم یونانی در عرف جامعهٔ رومی محفوظ مانده بود که « **قانون عقل فاقد شخصیت است** » . نتیجهٔ وجود این حس دردماغ مردم‌آنکه **بین‌یك‌حکومت‌قانونی ویك حکومت بغلبه یاتیرانی فاتح وموفق ، فرق اخلاقی عظیمی‌است.** وحتی اگرانفاقاً یك حکومت قانونی بد باشد ویك حکومت ستمگرفعال باشد وکارهای مفیدی هم‌انجام دهد، بازاین‌اصل غیرقابل تزلزل است که « **انقیاد نسبت بقانون با آزادی اخلاقی ورعایت شأن آدمی ناسازگارنیست وتضاد ندارد** درحالیکه حتی‌انقیاد نسبت بمهربان ترین آقا وارباب اخلاقاً موجب تحقیروباعث تنزل‌شأن آدمی‌است .»

حقوق رم روح این جملهٔ برجستهٔ سیسرورا محفوظ داشت که میگوید :

«**ماچاکران قانونیم زیرا میخواهیم آزاد باشیم** » (۵)

ازشواهد عجیب درقوت این کلام وتأثیر این‌بیان آنکه درادواری که امپراطوران اروپائی صاحب قدرت غیرمحدود و مطلق بوده و اتوریتهٔ آنها تنها متکی بزور بود این عقیده درفکراروپائیان رسوخ نموده ودروجدان‌اخلاقی آنهاوجود داشت‌وبارجوع بتاریخ اروپا شواهد بسیار درصحت این مدعا دیده میشود .

۱ـ مجلس ملی را در رم leges میخواندهاند . ۲ـ که آنرا Plebescita مینامیدند
۳ ـ Senatus Consulta ۴ ـ Constitutiones ۵ ـ Pro Cluentio ۵۳ و ۱٤٦

فصل نهم

فلسفهٔ سنکا و آباء کلیسا

سنکا ـ سن امبرواز ـ سن اگوستن ـ سن پول ـ سن گرگوآر

(الف) مقدمه

عقیده به اصل **تساوی انسان و نژاد مشترك آدمی** را که بوسیلهٔ ژوریستهای رم تقویت و نشر یافت میتوان ازجهتی انفکاك از معتقدات یونانی قدیم و تغییر خط مشی افکار سیاسی شمرد ولی ازجهتی هم میتوان آنرا دنبالهٔ فلسفهٔ قدیم وادامهٔ عصر یونانی پنداشت. درنظر سیسرو وافلاطون مفهوم تأسیس دولتها یاحکومت بر کشورها آن است که **یك یا چند قهرمان بشری خود را همردیف خدایان جلوه داده و میخواهند خود را بمرتبهٔ الوهیت رسانند.** زندگی سیاسی وحیات خدمت سیاسی بعقیدهٔ ایشان تاج افتخار وسعادت بشری است. سیستم قدرت متمرکز که درحقوق رم منعکس میباشد نه تنها معرف وحدت امپراطوری است بلکه معرف وجود عقیدهٔ قدیم دراین دستگاه نیز هست که میگفتند «**دولت مؤسسه‌ئی است اعظم ازکلیهٔ مؤسسات انسانی**» . امااز طرف دیگر تمایل افکار عمومی و سیر فلسفه بطرف مذهب، وتصور روحیات وعالم ماوراءالطبیعه، و نشراین عقیده که شهری بنام **شهرخدا** یاشهر آسمانی



مارکوس اورلیوس

درعالم وجود دارد که قوانین آن درسرحد کمال است تاآنجاکه مقایسهٔ بین شهر آسمانی وشهر زمینی که از طرف یك امپراطوری رومی بعمل آمد یعنی اظهارات **مارك اورل** (مارکوس اورلیوس ۱) که گفت : «من بخاطر خشنودی خداوند مأموریت زمامداری را

---

۱ - **Marc Aurele , Marcus Aurelius** (۱۲۱-۱۸۰ب.م) قیصر معروف روم که ابتدا بسمت کنسولی و بعد به‌سمت‌های دیگر دولتی تعیین‌شده وازطرف عموی خود انتونیوس پیوس امپراطور بسمت جانشینی امپراطور تعیین شد سرداران وی اشکانیان راشکست دادند(۱۶۲-۱۶۶) ودرسایر جنگهای رومی نیز فاتح گردیده در ۱۷۶ بمصر رفت وباردیگر با بربریان شمال بتالی جنگید . از

(بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد)

انجام میدهم» ورواج عقایدی ازاین قبیل سبب شد که شکافی درطرز تفکر قدیم وارد آید. عقیدهٔ قدیم این بود که « تبعه باید تنها نسبت بدولت وفادار باشد و شریکی برای دولت متصور نیست» مردم این زمان بتدریج متوجه مبدأ دیگری گردیدند که عبارت باشدازمبدأ غیبی یاروحی وغیرمرئی وبتدریج این فکررسوخ یافت که باید نسبت بمقام ومبدأدیگری نیزمتوسل شد و بدان وفادار گردید . این نوع افکار زمینه ئی شد برای ظهورکلیسا و تکوین مسیحیت . این مذهب بعقیدهٔ فلاسفه در واقع محصول خستگی افکار عمومی بود ازقدرت انحصاری دولت وزمامدار .کلیسا مدعی شد که نمایندگی حیات جهان روحانی رادارد که بمراتب اعظم واعلای ازحیات جهان خاکی است وددروم زمینه برای نشوونمای این فکر حاضرشده بود .

(ب) ـ درعقاید سنکا

(۳ ق.م. ـ ۶۵ ب.م.)

شرح حال :

لوسیوس انائوس سنکا (بفرانسه سنك بکسرسین و نون۱) فیلسوف ودرام نویس وزمدار رومی متولد قرطبه (کردوبا ۲) دراسپانیا فرزند **مارکوس انائیوس سنکا** (کمعلم معانی بیان بود) . لوسیوس سنکا در کودکی به رم رفت و درجوانی ناطقی مشر گردید. **کلادیوس** در۴۱ ب.م. اورا بواسطهٔ دوستی وی باژولیادختر **ژرمانیکوس** تبه کرد. در۵۹ ب.م. درواقعهٔ **اگری پینا** (۳) دخترژرمانیکوس قیصرروم ومادر نرون ازوهر اولی که شوهرسوم و عموی خود کلادیوس رابنفع نرون مسموم کرد اورا برای تم **نرون** جوان (۴) بروم دعوت نمودند. درسالهای اولیهٔ حکومت نرون سنکا باتفاق ی **س** (۵) ژنرال رومی درمعنی زمامدار بودند ونفوذشان درامپراطوربحد اعلی بود . ا ازدواج نرون با **پوپه** (۶) ونفوذ وی درنرون ابتدامنجر بقتل اگری پینامادر نرون بدست زندش وبعد منجر بقتل بروس وانتحارسنکا گردید . سنکا متهم شده بود که درتوطئهٔ بد نرون شرکت داشته. وی بوسیلهٔ گشودن شریان خودانتحار نمود، و گویند درهمان حال خطابه یا نطقی ایراد کرده که محررین وی نوشته اند . رومیان اورا بسیارمحترم میداشتند. وی از فلاسفهٔ رواقیون و مذهب وی نوعی **دئیسم ساده** (۷) (خدا پرستی بدون اعتقاد

---

۱۶۱ تا ۱۸۰ امپراطوربوده. در وینه درگذشت . وی ازفلاسفهٔ معروف رواقیون است که صاحب رفتاری معتدل واخلاقی شریف ومعلوماتی وسیع بوده وبامسیحیت مخالف وطرفدار تعقیب مسیحیان بود .کتاب **اندیشه ها** Meditations که بزبان یونانی نوشته شده ومجموعه ئی ازاندرزهاو ستور های اخلاقی است وبفارسی ترجمه وتحت عنوان «پندنامهٔ مارکوس» بچاپ رسیده ازآثاراوست.

۱ - Seneque , Lucius Annaeus Seneca ۲ - Corduba ۳ - Agrippina

۴ - Noron , Nero قیصرروم ۵ - Burrus ۶ - Poppée , Poppaes sabina زن رومی که دوشوهر کرده وابتدا رفیقهٔ نرون شد وبعد ازشوهردوم هم طلاق گرفته نرون شوهر سوم وی گردید و بایك لگد نرون نیز درگذشت . ۷ - Déisme

به‌پیغمبران) بوده. صاحب تألیفات متعدد درفلسفه است و نیز چندین درام تراژدی نگاشته که دردورهٔ رنسانس درفرانسه اهمیت پیدا کرد. کتابی نیزدرعلم فیزیك نوشته که‌اهمیت دارد. ازجملهٔ کتب فلسفی وی یکی بنام «**مروت**» است خطاب به نرون و دیگر کتابی موسوم به «**مراحم**» که درباب روابط اجتماعی بین دهنده و گیرنده بحث میکند ودیگر رساله‌ئیست‌موسوم به **اپوکولو سینتوسیس**(۱) که دررد **کلادیوس** بزبان‌هجو نگاشته و کلادیوس‌را درردیف کدوهای تنبل قرارداده است.

فلسفهٔ سنکا:

تحریرات سنکا تقریباً یك قرن‌بعد ازسیسرو انجام گرفت وهمانطور که آثارسیسرو آئینهٔ انعکاس اوضاع پایان دورهٔ جمهوری‌است نوشتجات سنکا نیز نمایندهٔ افکاررومیان درهنگام آغاز امپراطوری است.

در زمان بین سیسرو و سنکا عقاید بطوری بود که خدمت و سابقهٔ کار ساسی و مأموریتهای سیاسی، آن ارزش واهمیت‌عظیم دورهٔ یونان‌را ازدست میداد. دریون‌قدیم عقیده براین بود که زمامدار قادر است کلیهٔ مسائل اجتماعی‌را باکمال موفقیت حل‌کند. دراین‌زمان عقیدهٔ مزبور روبضعف‌نهاده، انتظار حل تمام مشکلات‌اجتماعی اززمامداران وسیاستمداران نمیرفت وانتظار وتوسل‌عمومی به‌دومجرای سیاسی‌وروحانی‌تقسیم‌شدوه.

از مقایسهٔ بین تحریرات سیسرو و نوشتجات سنکا این سیر عقاید و بیان افکار که بدان اشاره شد بخوبی مشهود است. دراین مقایسه میبینیم که اصول معتقدات فلسفی هردو نویسنده یکی‌است وعقاید هردوفیلسوف بافلسفهٔ رواقیون‌جدید مطابقت‌شته وگلچینی از عقاید ایشان است. هردو معتقداند که طبیعت، خودمعرف یك سطح سنجش (استاندارد) خوبی وعقلیت است. هردو نویسنده، عصر بزرگ‌جمهوری روم را با تجلیل واحترام نگریسته معتقداند که رم درآن‌زمان به‌سن بلوغ وتکامل سیاسی خودرسیده و در دورهٔ امپراطوری رو بانحطاط‌گذاشته قوس نزول را می‌پیماید. اما فرق اساسی، عقاید این دو نویسنده آن است که سیسرو دچار اشتباهی بود و خیال می کرد که ممکن است آن روزهای بزرگ تاریخی و عصر طلائی جمهوری را بار دیگر تجدید و احیا نمود. درحالیکه برسنکای معلم، وزیر و مشاور نرون امر مشتبه نبود. **روم در زمان سنکا بضعف‌پیری دچار آمده‌فسادوارتشاء شایع، واستبدادغیرقابل‌اجتناب بود.** سنکا درباب مسائل اجتماعی و سیاسی ابراز نومیدی و افسردگی میکند و بسیار بدبین به‌اوضاع‌است. بدبینی وی در ادبیات لاتن در قرن دوم میلادی نیز منعکس گردید (۲) موضوع مورد بحث وی این نیست که آیا حکومت باید حکومت مطلقه باشد یا نباشد، بلکه بحث‌تنها در آن است که زمامدار مستبدکدام شخص باشد؟ حتی میگوید: «**تکیه کردن بیك مستبد برتکیه کردن بمردم ترجیح دارد زیرا تودهٔ مردم بقدری**

---

۱ - Apocolosyntosis ۲- رجوع شود به‌کتاب «جامعهٔ رومی از زمان نرون تامارکوس اورلیوس» تألیف Samel Dill چاپ ۱۹۰٤ جلد ۳ فصل اول

شریر وفاسد شده‌اند که از هر ستمگری بی‌رحم تراند . پس بدیهی است که شغل سیاسی وسابقهٔ خدمت سیاسی فرصتی برای کار نیك نمیدهد بجز آنکه مرد نیك نیکی‌های خودرا هم ترك گوید و همچنین مرد نیك نمیتواند بوسیلهٔ احراز مقام سیاسی کاری برای نوع خود انجام دهد . »

بهمین سبب است که سنکا اهمیت قلیلی به اختلاف بین اشکال حکومت داده میگوید: «هر شکل از اشکال حکومت بهمان درجه بد یا خوب است که شکل دیگران ، زیرا شکل ونوع حکومت نمیتواند دراین موقعیت کاری انجام دهد، هر شکل که خواهد باشد.» معهذا عقیدهٔ سنکا این نبود که مرد خردمند بایدازجامعه کناره گیری کند ، وی نیز بقدر سیسرو قویاً تأکید میکند که « وظیفهٔ اخلاقی مرد نیك آن است که خدمات خودرا بهر طریق که ممکن دارد تقدیم جامعه نماید » و نیز مانند سیسرو عقیدهٔ اپیکوریانها را که میگفتند «ارضاء شخصی بوسیلهٔ فراموش کردن منافع عمومی حاصل میشود» مردود میشمارد .

سنکا برخلاف سیسرو وکلیهٔ فلاسفهٔ سیاسی و اجتماعی قبل از خویش معتقد است که « **انجام خدمت اجتماعی تنها بوسیلهٔ احراز مقام سیاسی دولتی نیست بلکه بوسائل غیرسیاسی وغیر دولتی هم‌میسراست** » این عقیده در آن‌زمان تازگی داشته و رجعت به آئین قدیم رواقیون محسوب میشد که میگفتند « هرفرد انسان عضو دو کامنولث یکی دولت کشوری (سیویل) که هرفرد رعیت آندولت میباشد و دیگر دولت اعظم که از تمام موجودات عقلی ترکیب یافته و فرد بسبب خاصیت بشریتش بدان تعلق دارد» امادرنظر سنکا «کامنولث اعظم عبارت از یك دولت نیست بلکه یك جامعه است کرشته‌های پیوندآن بیکدیگر رشته‌های اخلاقی ومذهبی است نه حقوقی و سیاسی لذا مرد **خردمند و نیك ولو که قدرت سیاسی نداشته باشد میتواند خدمتی بجامعهٔ انسانیت انجام دهد** . وی این خدمت را بحکم رابطهٔ اخلاقی با نوع خویش انجامیدهد و حتی ممکن است بوسیلهٔ اندیشه و تفکر فلسفی در تنهائی که بالطبع موجب تزکیهٔ نفس میشود این خدمت را انجام دهد . **کسیکه در پرتو خویش معلم بشر میشود و تعلیم بشر را بعهده میگیرد مقامی بمراتب شریف‌تر از زمامدار سیاسی احراز کرده است** »

این عقیدهٔ سنکا را نمیتوان بدان‌مفهوم که نویسندگان مسیحی فکر کرده‌اند «عبادت خداوند بخودی خود یك‌خدمت واقعی بنوع‌بشر است» معنی نمود .

استائیکسیم سنکانیز مانند مارکوس اورلیوس که یك‌قرن بعد از آن‌میزیسته‌اساساً یك‌عقیدهٔ مذهبی بوده که درعین‌حال که قوت وتسلیت دراین جهان بمعتقدین بخود میداده نظری بتفکر واندیشهٔ نسبت بیك حیات روحانی نیز داشته است . عقیده باینکه «**جسد زنجیر روح وموجب تاریکی روح است** وروح مدام باید دربرابر بارسنگین‌جسد خاکی درتقلا باشد » حتی درجامعهٔ مشترکینی که مسیحیت در میان ایشان بوجود آمده شایع بوده است . (۱) احتیاج روزافزون به تسلیت روحی مقامی عالی‌تر در نظر مردم

۱ ـ سنکا در Consol ad Mare ۲٤ و ٥

بمذهب داد و آنرا بیش‌از پیش از امور دنیوی مجزی ساخت زیرا مذهب را تنهاوسیلهٔ تماس با سلسلهٔ حقایق عالی‌تر شمردند . معتقدات حیات دنیوی معمول در قرن کلاسیك در اینموقع درهم‌شکسته ومذهب بیش ازپیش از سیاست مجزی و مستقل شده برپای‌خود ایستاد ، وحتی بعضی اوقات مافوق حیات سیاسی ودولت شمرده شد . نتیجهٔ طبیعی این استقلال روز افزون مذهب آن شد که مذهب توانست‌خودرا بصورت یك مؤسسه ودستگاه مخصوص بخودش بیرون آورد که درروی‌زمین معرف ومدافع حقوق‌مردم ونمایندهٔ وظائفی باشد که افرادمردم بعنوان اعضاء شهرآسمانی باید انجام دهند . این مؤسسه بصورت کلیسای مسیح متشکل گردید ولازمهٔ منطق وجودی آن این بود که (اولا) وفاداری نسبت بخودرا ازمردم بخواهد و (ثانیاً) بدولت اجازهٔ دخالت و قضاوت درکار کلیسا راندهد . تفسیر سنکا درباب دو نوع کامنولت تنها یکی از افکاری است که مشابهت با افکار مسیحیون دارد واین تشابه عقایدسبب شد که درعهدقدیم عده‌ئی نامه‌های جعلی‌بنام نامه‌هائی که‌بین سنکا وسن‌پول (۱)مبادله‌شده است حاوی‌عقایدمزبور نشر گردید .

سنکاازطرفی گناهکاری راذاتی وجبلی طبیعت انسان میداند و از طرف دیگر در قسمت فلسفهٔ اخلاقی‌وی تمایلی‌بجنبهٔ انسان دوستی که درفلسفهٔ رواقیون متأخرمقامی‌بسزا داشت دیده میشود . باوجودآنکه سنکا عقیدهٔ رواقیون رادرباب بی‌نیازی‌ردخردمند مکرر تأئیدمیکند، مباهات اخلاقی وسختی رواقیون قدیم را مردود میشمارد.س‌شرارت انسانی اغلب درنظر وی‌مجسم شده و **شرارت را در حیات بشری غیر قبل حذف میداند** : میگوید : « هیچکس را ازآن‌مفری نیست » **وتقوی را عبارت مداند از تقلای تمام‌نشدنی برای‌رستگاری** . عقیدهٔوی باینکه گناه وبدبختی یك‌خاصیت‌جهانی و عمومی انسان‌است سبب گردیده که ارزش‌مهمی برای‌عاطفه ورحم ونرمی ونابت‌قائل شود وبطوریکه میدانیم این صفات درفلسفهٔ رواقیون چندان‌مورد توجه نبوده ل‌ت

اعتقادباینکه **خداوند پدر انسان‌است** وعقیدهٔ به‌برادری‌انسان دلالت‌ضی‌دارد برمحبت وحسن نیت وی نسبت‌بتمام افراد بشر واین عقیده وارد تعلیمات مسیحیت‌ردیده وجزء خصائص‌آن قرار گرفت .

چون دراین‌مرحله ازسیرعقاید وافکار، تقوی‌هـای سیاسی وکشوری عقب‌افتودر درجهٔ دوم‌اهمیت قرار گرفت بالطبع قبول تقوی‌های اخلاقی مانندرحم، فتوت، مهربی ، دستگیری بفقرا، خیراندیشی ، اغماض ومدارا ، گذشت ومحبت ، رد ظلم و نفرت وشم ورد‌سختی نسبت بزیردستان و متعلقان در ترازوی سنجش اخلاق اجتماعی وزن و ارزی بمراتب بیش‌ازادوارسابق یافته، حس‌انسان‌دوستی‌درحقوق کلاسیك‌روم تأثیر نمودبخص در مورد حفظ اموال وحقوق زنان واطفال وغلامان وسلوك نسبت بمجرمین وبطور محافظت اشخاص بی‌پناه وبیچاره .

سلب اعتقاد سنکا از عقیدهٔ سابق که دولت را عالیترین مؤسسهٔ شایستهٔ تکمی اخلاق ورسانیدن مردم بحدکمال اخلاقی میدانستند از توصیفی که دربارهٔ تمدن‌قدیم ر

---

۱ – St. Paul

میکند و آنرا قرن طلائی ودرعین‌حال دورهٔ سفسطهٔ تمدن میخواند معلوم میشود. در نامهٔ نودم خود، آن دورهٔ طلائی‌را حالت شعری طبیعت یامناسب چکامه‌سرائی‌مینامد. منظورش از این تشبیه آن است که این حالت سادگی و خامی طبیعت اگر هم وجود داشته دیگر برنمیگردد، وبا واقعیات و حقایق زمان فعلی فاصله دارد، و تنها شایستهٔ تخیل وتفکر شاعر،وموضوعی‌مناسب قصیده‌سرائی‌وادبیات‌است. روسو نیزدرقرن ۱۸ روی‌همین‌موضوع بحث کرده است.

سنکا میگوید: «در آن‌قرن طلائی، مردم همه‌شاد وهنوز معصوم‌بوده وحیاتی‌ساده داشتند که عاری‌از افراط و زیاده رویها و تجملات تمدن بود. مردم درواقع نه خردمند بودند و نه‌بحد کمال اخلاقی‌رسیده بودند. خوبی‌ایشان‌نتیجهٔ معصومیت ناشی ازجهل بود نه ازعمل بتقوی. در آن‌حالت طبیعی، انسان هنوز بآن مرتبه ازحرص و آز نرسیده‌وتملك اموال خصوصی وانحصار نعمات‌هنوز معمول نشده‌بود وصورتی‌مانند امروز نداشته. نمو وازدیاد حرص‌وآز، آن حالت خلوص بدوی را از میان برد. بعلاوه**تاهنگامیکه انسان بحالت خلوص وپاکی میزیست احتیاجی بحکومت قانون نداشت**. مردم خودشان باکمال میل ورغبت از خردمندترین و بهترین افراد اطاعت میکردند و این افراد خردمند، از حکومت بر مردم، طالب منافعی برای خویشتن نبودند. **اما چون مردم گرفتار بدبختی «میل به تملك» گردیدند، و بسته بزنجیر حرص وعلاقهٔ بتمول و تخصیص دادن اشیاء بخودشان شدند، ناچار خود خواه و خود پرست شده وزمامداران هم بالنتیجه مبدل به ستمگران گردیدند**. واز طرف دیگر ترقی‌صنایع و فنون موجب ظهور تجمل وتهیهٔ اشیاء تجملی شدوفساد اخلاق نتیجهٔ مستقیم آن‌بود. واین سیر وجریان بود که منتج بلزوم قانون وزور گردید تا شرور انفس وفساد عالم‌انسانی راتعدیل واز آن جلوگیری کند و بالاختصار **حکومت برای علاج شرارت بوجود آمده وعلاجی است لازم.**»

ستایش حالت سادهٔ طبیعت و مدح ایامی بنام‌عصر طلائی که فرض میشود مردم در منتهای بساطت وخلوص با یکدیگر میزیسته‌اند و در کتاب قوانین افلاطون نیز بکاررفته وسنکا آنرا توجیه کرده و بسط داده است همیشه در فلسفهٔ سیاسی یوتوپیانیسم (ایدال پرستی) نقش مهمی بازی کرده. چه‌اشخاصی مانند سنکا و روسو که چنین دورهٔ طلائی را مربوط بزمان گذشته دانسته‌اند، و چه کسانی مانند سوسیالیستهای یوتوپیان که برای آن تصویری‌از آینده کشیده ووعدهٔ آمدن‌چنان ایام‌را به‌آینده داده‌اند هردوطبقه دارای یك هدف بوده ومیخواسته‌اند شرارت وفساد عالم بشریت را مجسم کنند و سوء استعمالات اقتصادی یاسیاسی زمانرا محکوم نمایند.

هدف سنکا ازذکر وتوصیف‌قرن طلائی نیزاشاره بفساد جامعهٔ رومی در سلطنت نرون‌بوده‌است. سنکا میگوید: «**درحالت‌اولیهٔ طبیعت، اموال‌خصوصی‌وجود نداشته**» اماحقوق دانان‌رم که قویاً به تملك اموال معتقد بوده وآنرا بر وفق حقوق طبیعت میشمردند بانظر سنکا در این باب موافقت نداشته‌اند. نظر کلی سنکا درباب

قانون که آنرا تنها علاج گناهان میداند باپیان **اولپیان** که آنرا فلسفهٔ حقیقی وفنی عالی میشمارد متباین‌است . امابایدهٔ **حالت طبیعی** سنکا درفلاسفهٔ مذهبی (تئولوژیست‌های) مسیحی نفوذ کرد . وضع داستان هبوط آدم مؤید این نکته است و دلالت ضمنی بر تأئید نظر سنکا واعتقاد به‌خلوص وپاکی حالت بدوی انسان دارد .

نویسندگان مسیحی، این حالت طبیعی را یکنوع کمونیسم خواندندکه درآن، زوروبیرو مورد احتیاج نیست. وبعداً این نظریه بیشتر تقویت‌یافت‌واعتقاد بدان‌لازم‌آمد وبالاخره بصورت‌زیردرآمدکه «**فقر، اخلاقاًدرمرتبهٔ عالی‌تر ازثروت قرارگرفته**» واین اصل‌یك آئین مسلم شمرده شد ودرنتیجهٔ‌آن **موناستی کیسم** (۱) یعنی‌**زندگی درخانقاه** معمول گردیده ومعتقد شدندکه زندگی‌درخانقاه برحیات‌دنیوی وشرکت دردستگاه اجتماعی ترجیح دارد .

دانستن این‌نکته حائزاهمیت‌است که هدف سنکا ونویسندگان مسیحی‌درموردآئین مزبوریعنی تحقیرورد ثروت وتحسین‌فقر، برانداختن‌اصل‌مالکیت والغاءقانون‌وردحکومت نبود،بلکه مفهوم ضمنی عقیدهٔ فوق چنین‌بودکه این مؤسسات‌یعنی عناصرحکومت‌وقانون ومالکیت ، معرف یك رژیم اخلاقی درجهٔ دوم هستند نه درجهٔ‌اول، ورژیمی‌عالی‌ترازآن نیز درعالم هست ، ودریك جامعهٔ به حدکمال رسیده و درصورت تهذیب وتصفیهٔ طبیعت انسان احتیاجی بوجود این سه عامل‌نیست • ولی باوجود بدی و شرارت فطری انسانی وجوداصل تملك اموال خصوصی ممکن‌است مفید باشد ووجود قانون متکی‌بزور ممکن است‌لازم بلکه اجتناب‌ناپذیر باشد. نتیجه چنین میشود که ایجادحکومت‌تنهاناشی‌ازشرارت انسان است ونتیجهٔ سقوط انسان (یاهبوط آدم) ولذا حکومت دعوی غیرقابل‌نسخ‌وفسخ دارد بتمام مردم‌درمورداطاعت ازحکومت وبعبارت‌دیگرمردم ملزم باطاعت‌ازحکومت‌اند واین عقیده درمیان‌مسیحیان شایع گردیده ومقبول افتاد •

تحول عظیم درعقاید سیاسی وتغییر مجرای افکار سیاسی را ازمقایسهٔ عقیدهٔ فوق باعقیدهٔ زمان ارسطومیتوان بخوبی استنباط نمود که معتقد بودند« دولت سینه‌شرط‌لازم حیات تمدن وتنها وسیلهٔ ارتقاء استعداد انسانی است به عالی ترین شکل نمو خود » • وهمچنین مقایسهٔ عقیدهٔ سنکا درباب دولت ووظیفهٔ دولت باعقیدهٔ سیسرو درباب تساوی انسان‌که معرف عقیدهٔ معمول زمان سیسرومیباشد ، تحول مجرای افکاررانشان میدهد• وبطوریکه مفهوم است بدینطریق **اهمیت و ارزش پلیتیك و سیاست** که ازخصائص دورهٔ یونانیان بود دزاین دوره‌کاملا از میان رفته ، جای مفهوم عظیم تابعیت را تساوی عمومی گرفت که معنی‌آن تساوی‌تمام مردم بود ازهرطبقه وهرقوم، وحائزهرنوع شرائط که بوده باشند • وبجای این فرضیه که «دولت عامل مطلق برای تکمیل انسان است» این تئوری قرارگرفت که «دولت یك قدرت متکی بزوراست که برای قابل‌تحمل ساختن حیات جهان خاکی بیهوده تقلامیکند» .

Monasticisme - ۱

این انقلاب فکری ونتایج آن بعدها توسعه یافته متشکل گردید و درفلسفهٔ سیاسی پدران مسیحیت یا آباء کلیساجای گرفت .

(ج) آباء کلیسا ومسئلهٔ اطاعت درمذهب مسیح

ظهور کلیسای مسیح بعنوان یك مؤسسهٔ مشخص موجب شد که حکومت امور روحانی بشر ازدولت منتزع ومستقل گردد واین خود یك واقعهٔ انقلابی درتاریخ اروپای باختری است هم درعالم سیاست وهم درسیرفلسفهٔ سیاسی. نتیجه آنکه فرضیه‌های سیاسی مسیحیون آغازمسیحیت مشخص گردیده وبافرضیه های سیاسی سایرمردم اختلاف داشت. این طبقه علاقه بمسائل مذهبی داشتند ، ومسیحیت درآنزمان عبارت بوداز یك آئین برای رستگاری ، بدینمعنی که مسیحیت یك فلسفهٔ سیاسی یافرضیهٔ سیاسی نبود وعقاید مسیحیون در مورد مسائل سیاسی چندان باعقاید کفار ومشرکین فرق نداشت . مسیحیون نیزمانند رواقیون معتقد بودند بحقوق طبیعت وحکومت الهی جهان والزام قانون وحکومت برای اجرای عدالت وتساوی تمام افراد بشر درنظرخداوند . امااین عقاید ، قبل ازظهورمسیحیت رواج کامل یافته و بسیاری از آیات کتب مقدسهٔ مذهبی مسیحیون موسوم به عهد جدید (۱) نشان میدهد که عقاید فوق در آغاز ظهور مسیحیت مندرج در کتب و نوشتجات مذهبی گشته است .

سن پول درفصل **آکتس** درعهد جدید (۲) خطاب بمردم آتن گوید :

«چون موجودیت مادروجود اوست وحرکت ما وزندگی ما همه ازاوست ... الخ»

ازجملهٔ تعلیمات مسیحی که فکر آتنیان بهیچوجه باآن مأنوس نبوده وآنرانشنیده بودند مسئلهٔ **رستاخیز مردگان** است . درباب تساوی مردم سن پول به **گالاسیانز** درمورد رد اختلافات نژادی ومقام اجتماعی درنزدکلیسا گوید (۳) : درانیجا نه یهودی است و نه یونانی نه برده ونه آزاد، نه ذکورونه اناث ، زیراشمادرنزد عیسیٰ مسیح یکسان هستید»

وهمچنین سن پول برومیان درمورداینکه قانون ذاتی ودرطبیعت تمام افراد بشر است ودرمقایسهٔ آن باقانون یهود گوید(٤) : «چون هنگامیکه کفار وامم غیرمسیحی(٥) که فاقد قانون میباشند بدانچه که درقانون مندرج است بحکم طبیعت عمل میکنند اینان نیز که قانون ندارند خود برای خویشتن قانون هستند» .

بطورکلی میتوان گفت که آباء کلیسا درمورد سه اصل **حقوق طبیعت وتساوی انسان ولزوم عدالت دردولت** اساساً باسیسرووسنکا موافقت دارند. صحیح است که غیرمسیحیان وغیریهودیان که آنها را مشرکین میخواندند (پاین‌ها ـ یا ـ پاگان‌ها ٦) به قوانین الهامی یامکاشفه که مورد اعتقاد مسیحیون ویهودیان بود معتقد نبودند ولی اعتقاد به مکاشفه باعقیدهٔ باینکه «حقوق طبیعت همان قانون الهی است» منافاتی نداشت .

الزام مسیحیون باحترام اتوریته وقانون موضوعه حتی ازطرف مذهب مسیح توصیه

۱- New Testament ۲- Acts ۱۷و۲۸ ۳- Galatians ۳ و ۲۸ ۴- Romans ۲و۱۴

۵- Gentiles ٦- Paiens , Pagans

گردیده ودراصول مذهب مسیح گنجانیده شده است . هنگامیکه **فاریسی ها** (۱) سعی میکنند که عیسی را اغفال کرده بمقابلهٔ با قدرت رم تحریك نمایند وی چنین گوید:(۲) «پس آنچه را که به سزار متعلق است به وی تسلیم کن و آنچه را که بخداوند تعلق دارد بخدا بسپار» .

و **سن‌پول** (۳) در نامهٔ خویش برومیان صریح‌ترین بیان سیاسی خودرا درعهد جدیدنموده گوید : (٤)

«بگذار که هر روح (مقصود هرفرداست) مطیع قدرتهای بالاتر باشد. زیرا قدرتی درجهان بجز قدرت خدائی‌وجودندارد. قدرتهائی که موجودند همه محکوم بحکم‌خدایند لهذا هر کس که مقاومت باقدرت‌نماید مقاومت‌با مشیت الهی‌وفرمان خداوندکرده و آنها که مقاومت میکنند برایشان لعنت خواهدآمد . زیرا زمامداران خطری برای کار نیك نیستند بلکه دشمن‌کار شیطانی‌اند . پس تو ازقدرت واهمه نداشته باش. بکن‌آنچه راکه نیك است وتومورد ستایش زمامدارقرارخواهی گرفت زیرا **وی وزیر خدا درنزدتو است بجهت خیرتو**. اما اگرتوبدکنی برحذرباش زیرا وی بیهوده حامل شمشیرنیست، **چون وی وزیر خداوند است ومامور انتقام** تا خشم خدا رابرآنکس که بدمیکند وارد سازد . هر کجا که تولازم است اطاعت کنی منقاد باش نه‌تنها از ترس خشم بلکه بخاطر وجدان و بهمین سبب نیز خراج گذارباش و مالیات خود را بپرداز زیرا ایشان وزرای پروردگاراند ومدام مراقب ومأمور وصول‌خراج میباشند . لهذا مطالباتشان را ادا کن . بآن‌کس که به وی خراج مدیونی خراج گذارباش وبه‌آن کس که مالیات باید بدهی بپرداز . بترس از آن که باید از او بترسی و حرمت گذار کسی را که باید حرمت‌گذاری »

بعقیدهٔ اکثر از مورخین ، آیهٔ فوق ونظائر آن برای مبارزهٔ با هرج ومرج و تمایلات انارشیسمی که درجامعه های صدرمسیحیت وجودداشته است واردشده ودرصورت صحت این قیاس آیات‌مزبور تأثیر خود را کرده است زیرا کلمات سن پول در نزد همهٔ مسیحیان مقبول افتاد و گفته‌های وی پایهٔ آئین مسیحیت گردید . الزام باطاعت کشوری درمذهب مسیح یکی ازتقواهای مذهبی شمرده شد وهیچ یك ازپیشوایان مسئول کلیساهم آنرا رد ننموده بلکه‌تأئید کردند. صحیح‌است که سن‌پول‌هم مانند سنکامعتقدبود که‌قدرت زمامدار نتیجهٔ‌لازم گناهان‌بشری است‌ووظیفهٔ هرزمامدارآن است که‌بدی رامردود شمارد ونیکی را تشویق کند ولی این عقیده با اعتقاد به الزام افراد در اطاعت از زمامدار منافات نداشت .

۱— **pharisees** و **pharisiens** اعضاء دسته ئی ازیهودکه ظواهر مذهب را حفظ میکردند ولی ریاکار بودند و باصطلاح زاهدان ریاکار ۲— انجیل متی **Mattews** ۲۲ و ۲۱ انجیل مرقا— **Mark** ۲۱ و ۱۷—انجیل لوقا **Luke** ۲۰ و۲۵ (۳) **St. Paul** سن‌پول یکنفر یهودی بود ازاهل **Tarsus** که مذهب مسیح را پذیرفته مبلغ ورسول درنزدغیرمسیحیان (جنتیل‌ها) گردید چندین‌مسافرت تبلیغی انجام داده وکلیساهای متعدد تأسیس نمود وبدان کلیساها نماینده یا رسول فرستادو گویند در۶۷ ب م در رم بقتل رسید ۴— **Romans** ۱۳ و ۱ — و ۷ **Peter** ۲ و۱۳ تا ۱۷

درباب این معتقدات پیشوایان آغاز مسیحیت ، و تأکید و اصرار ایشان در لزوم اطاعت مسیحیان از زمامداران رومی ، البته تفسیرات مختلفی شده بعضی آنرا نتیجهٔ بیم و ترس این جماعت از شدت عمل و بیرحمی زمامداران و سرداران رومی دانسته که خواسته‌اند با آنها شیوهٔ مدارا پیش گیرند و بعضی دیگر معتقدند که هدف ایشان سازش با زمامداران رومی بوده تا در نتیجهٔ این سازش دو قدرت سیاسی و روحانی مکمل یکدیگر شوند و یکدیگر را حفظ کنند و حکومت خود را بر مردم بدینطریق بیشتر دوام دهند .

درهرحال سن‌پول وسایر نویسندگان کتاب مقدس **عهد جدید** در تأییداین نظریه تأکید کرده‌اند که «اطاعت وظیفه‌ئیست که ازطرف پروردگار بانسان تحمیل شده» این عقیده ، بتعلیمات مسیحی رنگ دیگری میدهد که با فرضیهٔ مشروطیت رومی درباب اطاعت نسبت بزمامدار فرق‌دارد. زیرا حقوق‌دانان روم معتقد بودند که قدرت واتوریتهٔ زمامدار ناشی ازمردم است ، بدین طریق در واقع این پیشوایان آغازمسیحیت درباب لزوم اطاعت از زمامدار از حقوق دانان رم هم یك پله بالاتر رفته طبق ضرب‌المثل معروف ازپاپ‌هم کاتولیك‌تر شده ومحتمل است که اتخاذ این روش نتیجهٔ تشخیص لزوم مدارا با زمامداران رومی وسازش با ایشان برای پیشرفت مقصود بوده تا زمامداران رومی مانع پیشرفت مذهب مسیح نشوند وآنرا تکیه گاه و مؤید خود شمارند . دیگر آنکه چون در مذهب مسیح تحریرات و کتب مذهبی یهود پذیرفته شد طبعاً عقیده به لزوم اطاعت از شاهان را متضمن بوده واین عقیده ازمذهب یهود بمذهب مسیح واردشده وتقویت یافت ، اما مأخذ این عقیده در قوم یهود از ادوار سلطنت یهود است که در کتاب مذهبی **عهد قدیم** منعکس گردیده . پادشاهان یهود را یهودیان معمولا آقاهای تدهین شده و مسح شده از طرف خداوند میدانستند وطبق عادت وسابقه معتقد بودند که تأسیس سلطنت ، از جانب خدا وبعلت شورش طلبی مردم وبرای جلوگیری از آن است ، وشخصی که بمقام سلطنت میرسید باید بادست یك پیغمبر تدهین ومسح شود .

همین عقیده ورسم منشأ عقیدهٔ مسیحیون گردید که زمامداری را متضمن یك حقوق آسمانی وودیعهٔ الهی دانستند وزمامدار را وزیر خداوند خواندند.

درنظر سن‌پول مقام وکرسی‌زمامداری است که مستوجب احترام میباشد نه‌شخص. وبعقیدهٔ وی تقوی یا شرارت وبدی یك زمامدار مؤثر در تغییر این جنبهٔ احترام نیست و دخالتی دراین اصل ندارد ودرهرحال زمامدار واجب‌الاحترام است .

وجود یك زمامدار بعقیدهٔ وی مجازات گناهان مردم است که از طرف خداوند مقررشده وباید از زمامدار بدنیز اطاعت نمود . اما درنظر حقوق دانان رم آن انتخاب مردم است که حالت حقوقی یا مشروطیت قدرت را مشخص میکند . اگرچه بین دو عقیدهٔ مزبور یعنی‌عقیدهٔ مسیحیون وحقوق‌دانان رم اختلاف بینی مشهود است ولی‌هردو در این نکته مشترك العقیده‌اند که فرق‌است بین اتوریته و قدرتی که ذاتی یك مؤسسه باشد و قدرتی که یك فرد بنحویك جانبه آنرا تحصیل کرده (یعنی بدون رضایت مردم) وبطور مطلق وبا ارادهٔ خودآنرا بکاربرد . بهمین سبب است که این دوعقیدهٔ مختلف توانستند

درروم با یکدیگر سازش کنند ودوش بدوش بایکدیگر درفعالیت و پیشرفت باشندوتضادی درعمل بین آنها وجود نداشته باشد .

(د) دولت ومذهب مکمل یکدیگر

بعقیدهٔ محققین فلسفهٔ سیاسی باختر، نه تنها درتحلیل ثانوی وقایع تاریخی روم از تغییر رژیم جمهوری برژیم امپراطوری یا تبدیل حکومت بالنسبه ملی بحکومت مطلقه واستبدادی ، بلکه با ملاحظهٔ تاریخ سایرملل ودربکاربردن نظر ثانوی وعمقی درتحلیل تاریخی وقایع ، ودرمقایسهٔ نقش دوعنصر مذهب وسیاست در تعیین سر نوشت مردم هر کشور وهرقوم ، می بینیم که روحانیت وسیاست یا حکومت روحانی و حکـومت جسمانی همیشه برای حکومت برمردم مکمل یکدیگر بوده یعنی پیشوایان مذهب و زمـامداران دولت برای گذاشتن زنجیر انقیاد و اطاعت مطلق بگردن خلق هر کدام وجود یکدیگر را لازم شمرده ویکدیگر را تأیید کرده‌اند . البته درطی ادوار تـاریخ موارد نـادر و استثنائی ومواقعی پیش آمده است که ایندوقدرت ازلحاظ سازش یا عدم سازش بایکدیگر بحد افراط وتفریط گرائیده یعنی سیر تاریخ یا اینکه هر دو قدوت را دریك فرد یایك هیئت جمع کرده وتمرکز داده است مانند حکومت مذهبی وسیاسی صدر اسلام ودورهٔ خلفا، ویاآنکه بجهات تاریخی این دو قدرت دربرابر یکدیگر بهستیزه ومشاجره برخاسته‌اند.

ولی موارد این افراط وتفریط در تاریخ نادر ودورهٔ آن موقتی و کوتاه بوده و دیر نپائیده وپس از چندی مجدداً اوضاع بحال عادی بر گشته . منظور ازوضع عادی آن است که همانطور که اشاره شد ایندو قدرت همیشه برای حفظ اقتدارو سلطهٔ خود مصلحت را در آن دیده‌اند که مؤید و مکمل یکدیگر باشند ، و بواسطهٔ مقابله و ستیز نیروی یکدیگر را تضعیف وخنثی ننمایند . چنان مینماید که قدرت روحانی دریافته بود که تنها و بانفراد و بدون وجود قدرت سیاسی قابل زیست نیست زیرا وجود قدرت استبدادی و مطلقهٔ دولت سیاسی که برامور جاریهٔ افراد وتماس و روابط جهانی ومعاملات بین مردم حکومت میکند ، ووجود قوانین سخت وشدید ، و وجود زور ومجازات وحتی جوروظلم است که سبب میشود مردم درمقابل ظلم وجور عاجز وناتوان و بیچاره ومرعوب شوند و ناچار به نیروی متافیزیك روحانی پناه برند ، ودستگاه روحانی ازطریق تسلیت روحی جبران شکست روحی و مرعوبیت افراد را بنماید و بدینطریق دستگاه روحانی اداره شود و گردانندگان آن که خود عمال یکنوع قدرت هستند هم زندگیشان اداره شود و هم ازواجد بودن قدرت لذت برند چون عشق به مالك بودن قدرت وحکومت بردیگران اعم از اینکه حکومت جسمانی باشد یا روحانی درطبیعت انسان است وهرفرد از ریاست وحکومت بردیگران وداشتن قدرت لذت میبرد . پس وجود دولت مطلقهٔ جسمانی است که وجود حکومت روحانی را بدلیلی که قبلا ذکرشد لازم میکند ودستگاه حکومت روحانی نمیتوانست بدون حکومت جسمانی و سیاسی رونقی داشته باشد . فی‌المثل اگر درد و شنکجه ورنج وبیماری درعالم بشری وجود نداشته باشد وجود پزشك مفهومی ندارد .

منظور آن نیست که دولت را درد وشکنجه بدانیم و دستگاه روحانی را طبیب دردها منظور تمثیل است و ملاحظهٔ مقایسهٔ علت و معلول . از طرف دیگر قدرت جسمانی یا سیاسی نیز میدانست که اگر قدرت روحانی را براندازد وخود تنها با سیستم حکومت مطلقه و استبداد بحکومت بر مردم پردازد چون رژیم فشار وزور که لازمهٔ حکومت مطلقه است یعنی اعمال قدرت برهنهٔ عاری از نرمی ومهربانی دوام پذیر نیست و موجب طغیان وشورش میشود ، همیشه دولت در خطر اضمحلال وسقوط خواهد بود زیرا هیچ دولتی نمیتواند بتعداد نفرات مردم محکوم ، پلیس وپاسبان ومراقب وجاسوس سری و مأمور آگاهی برمردم گمارد تا علاوه برنظارت ومراقبت اعمال ایشان افکارشان را نیز کنترل کند وهمان تراکم وتجمع افکار ناراضی منتج بمقابله ومقاومت با قدرت دولت و انجام خرابکاری وبالاخره منتهی به‌عصیان وشورش برضد دولت وسبب برانداختن‌دولت میشود. ازطرف دیگر دستگاه سیاسی‌وحکومت جسمانی بهیچ روی نمی‌تواند در دلهای مردم رسوخ ودر ارواح ایشان نفوذ نماید . اما اگر موسسه‌ئی وجود داشته باشد که این عمل را برای دولت سیاسی یا زمامدار انجام دهد یعنی مزاج مردم ناراضی رارام و معتدل سازد وبا تلقینات روحی وعدهٔ جبران خسارات و مصائب وارده برایشان را در دنیای دیگر بدهد ، دولت سیاسی‌میتواند فارغ‌البال وآسوده خاطر از خطرشورش و انقلاب بحکومت سیاسی خود برمردم ادامه دهد. پس هردو قدرت لازم وملزوم یاعلت ومعلول وجود یکدیگر وهم مکمل ومؤید یکدیگر گشته‌اند تا برمردم حکومت نمایند . وبطوری که اشاره شد اگرسیر تاریخ وجریان وقایع گاهی زمامدار یا دولتی را حاکم برجمعی از مردم قرار داده که قدرت روحانی را نیز ضمیمهٔ قدرت سیاسی خویش نموده ویا چنانچه بندرت اتفاق افتاده که این دو قدرت بمقابلهٔ با یکدیگر برخاسته اند مانند بعضی وقایع انقلابی درکشورهای غرب اروپا درقرن ۱۸ (اولا) اسباب وعللی خاص مانند بحرانهای تاریخی موجب ظهور این حالت غیر طبیعی شده و (ثانیاً) دوران این حالت استثنائی کوتاه وموقتی بوده وبمجردیکه بحران پایان گرفته واوضاع بحال‌عادی برگشته است همان سیاق طبیعی ومنطقی دنبال شده یعنی‌قدرت سیاسی و قدرت روحانی دست بدست یکدیگر داده وبا وضع فلسفه های مناسب عصر ، مردم را باطاعت وادار و برایشان حکومت کرده اند .

دراینجا ممکن‌است درنظر اول‌ایرادی وارد گردد که چگونه دربعضی ازرژیم‌های سیاسی زمان معاصر دولت سیاسی ، دستگاه روحانی را علناً بر انداخت و یا نسبت بدان خونسردی نشان داده وبی‌اعتنائی کرده درمعنی و باطن وسائل تعقیب آنرا فراهم ساخته است . مثال آن : رژیم فاشیسم آلمانی وایتالیائی قبل ازجنگ دوم است. اگرچه عمر رژیم آلمان و ایتالی نیز کوتاه بود و مشمول اظهار نظر فوق میگردد و خلاف اصول کلی که دربالا ذکر شد نیست معهذا باید دانست که رژیم های سیاسی جدیدی که یا مؤسسات مذهبی را بر انداخته یا با آنها همکاری نکرده‌اندبرای خودیك‌ایدئولوژی سیاسی خاص ایجاد کرده‌اند که درباطن اخلاقی است وآنراجانشین‌تلقینات روحانی قرار داده اند وایدئولوژی جدید سیاسی بطوری با تحریك احساسات توأم بوده که ا ادیك

قدرت روحانی نموده و در واقع این ایدئولوژی سیاسی اخلاقی جدید جای ایدئولوژی روحانی را گرفته دارای همای نفوذ و تأثیر روحانی شده است. مثلا ایدئولوژی فاشیسم آلمان بطوری که درفصل مربوط خواهیم دید برپایهٔ **تئوری نژادی و فرضیهٔ تفوق آلمان بر سایر نژادها** و دارای شعار «**آلمان بالاتر از همه**» قرار گرفته بود و ترویج دائمی همین فکر و تلقین آن بافراد آلمانی ایجاد گرمی احساسات و هیجانی در وجود مردم آلمان وسربازان آلمانی مینمود که بعقیدهٔ محققین فلسفهٔ غربی شاید کمتر از هیجان واحساسات مجاهدین صدر اسلام که برای نشر اسلام شمشیر میزدند یا کمتر از هیجان واحساسات صلیبیون برضد مسلمین درجنگهای صلیبی نبود. می بینیم بمجردیکه رژیم فاشیسم قدرت روحانی را ضعیف دیده وملاحظه نموده است که با اوضاع روز وفق نمیدهد و نمیتوان استفادهٔ مطلوب را طبق هدف های فاشیسم از آن نمود و یا آنکه قدرت روحانی را حاضر بهمکاری با رژیم خود ندید بلافاصله ایجاد یك ایدئولوژی نوین و یك فلسفهٔ تازه نموده است که جانشین قدرت روحانی و لذا مکمل دولت سیاسی باشد و عملیات زمامدار سیاسی را تأئید نماید.

البته آنچه را که دراینجا درباب دولت سیاسی گفته شد بیشتر نظر بدولت های مطلقه وزمامداران مستبد وخود مختاراست وشامل حکومت‌های ملی واقعی وحکومت‌های نمایندگی واقعی نمیشود وآنرا بحث جداگانه‌ئی است که درمحل خود درفصول آتی ذکر خواهد شد.

توضیح قابل ذکر آنکه آنچه در این مبحث گفته شده تلخیصی است از تحقیقات و بحث محققین فلسفهٔ سیاسی غرب که نظر ایشان بیشتر به رابطهٔ کلیسا با دولت‌های سیاسی اروپائی وسیر مذهب مسیح درآندولت های سیاسی و از لحاظ تأثیرآن در سیر تاریخی دولت های سیاسی بوده وگرنه مسئلهٔ سیرمذاهب درعالم ونقشی راکه مذاهب درجامعهٔ بشری انجام داده خودموضوعی است مهم و مستقل که باید جداگانه از آن بحث شود وموضوع شعبهٔ دیگری است ازفلسفه که آنرا **تاریخ فلسفهٔ مذهبی** نامند و در مقدمهٔ اول کتاب بدان اشاره شده وبحث تفصیلی درآن ازموضوع مندرجات این کتاب خارج است(۱)

(ه) - مردم تابع دو حکومت میشوند
ووفاداری خلق بین دوقدرت سیاسی وروحانی تقسیم میشود

درآن زمان در حقیقت تحولی در اوضاع اجتماعی وروابط بین مردم وهمچنین در رابطهٔ بین مردم با نیرو های حاکمهٔ زمان بوقوع پیوسته بدین معنی که توجه مردم و وفاداری ایشان که تا آنموقع طبق فرضیهٔ یونان قدیم ومعمول آن کشور متمرکزدرنقطهٔ واحد یعنی قدرت حاکمهٔ سیاسی بوده است دراین زمان بدوقسمت تقسیم‌شده جزئی ازآن

---

۱ - مؤلف این کتاب رساله‌ئی جداگانه در **تاریخ فلسفهٔ مذهبی** ترجمه کرده که دوفصل از آن درتحقیق دومذهب‌اقوام **ازتك واینکا** متعلق بقارهٔ قدیم امریکابصورت دومقاله درسال ۱۳۲۹ در مجلهٔ دانش بچاپ رسیده واصل‌کتاب هنوزچاپ نشده است.

متوجه دولت سیاسی وجزء دیگر متوجه کلیسا یا قدرت روحانی شده است .

نکتهٔ جالب توجه در اینجا این است که در آن هنگام که قدرت حکومت بر مردم تفکیك وبدو شعبه منشعب گردیده و بالطبع وفا داری مردم نیز بدو جزء تقسیم شده ، وجود دوقدرت حاکمه دریك جامعه از طرف دیگرموجب اشکالاتی گردید ؛ باینمعنی که درتماس های روزانهٔ بین مردم ودر وقایع جاریهٔ روزمره مواردبسیاری پیش میآمد که بین دستورهای این دو قوه تضاد واختلاف وجود داشت وفرد در میان این تضاد و ابهام گرفتار میآمد که آیا باید حکم دولت سیاسی را اطاعت کند یا دستورحکومت روحانی را بکاربندد، ودرموردتضاد بین دوقانون واختلاف دستور دوقدرت کدام یك را باید ترجیح دهد وبموقع عمل گذارد .

بطوریکه قبلا اشاره شد، احترام بقدرت قانون حکومت سیاسی درمسیحیت برای هرفرد لازم شمرده شده پس برخلاف معمول بین افراد غیرمسیحی (مشرکین یاپاین ها) هرفرد مسیحی ملزم بانجام دو وظیفه بود : **(اول)** آنکه طبق دستورمذهبی وآیات کتاب مقدس «آنچه را که به قیصر متعلق است به قیصر واگذارد» **(دوم)** طبق همان دستور «آنچه را که بخداوند تعلق دارد بخداوند تسلیم نماید» وچنانچه این دووظیفه بایکدیگر در تضاد واختلاف گرفتار آمدند بدیهی است که باید اطاعت ازامر خدا را مقدم براطاعت آدمی شمارد .

در اینجا تضاد دیگری پیش میآید که درعقاید مسیحیان وفلاسفهٔ مذهبی آنزمان کاملا منعکس است.

مسیحیان ازطرفی زمامدار رامن جانب الله میدانستند وازطرف دیگر درمورداختلاف بین دستور زمامدار ودستور کلیسا طبق آیین مذهبی باید دستور کلیسا را اجرا نمایند . مفهوم این عقیده آن بود که معلوم میشودبین خداوند با فرستادهٔ خداوند هم که همان زمامدار باشدگاهی اختلاف عقیده حاصل می‌شود یعنی خداوند نوع دیگر و زمامدار نمایندهٔ خداوند بنوعی دیگر بمخلوق خوددستور عمل میدهد . در اینجاست که فرد باید حکم خدا را مقدم شمارد. اما اشکال دیگری که دراینجا پیش‌میآید اینست که مخلوقی که گرفتار این‌تضاد ودستور گردیده لامحاله حکم خدا را از مجرای کلیسا دریافت داشته یعنی از دهان کشیش شنیده که وی نیزفردی ازافراد بشر است چنانچه زمامدار نیزفردی از افراد بشرمیباشد. حال ، فرد گرفتار، چگونه تشخیص دهد وقضاوت کند که حکمی که خداوند بوسیلهٔ زمامدار باو ابلاغ کرده غلط است وحکمی که بوسیلهٔ کشیش بدو اعلام گردیده صحیح است و واجب الاطاعه وآیا مخلوق بیچاره در اینجا دچار حیرانی و سرگردانی ودچارشك‌وتردید نمیشود که چراخداوند عالم درآن واحد دو دستور متضاد بوسیلهٔ دونفر مأمور جداگانه برای وی فرستاده‌است؟ واین‌شك‌وتردید راکدام کس باید رفع کند وکدام مرجع میتواند حل این مشکل نماید؟

در هرحال امکان وقوع یاوجود چنین اختلاف بین قدرت دنیوی وقدرت اخروی‌را عموم فلاسفهٔ مسیحی و حتی سنکا که در دورهٔ صدر مسیحیت میزیست درك کرده و بدان اشاره نموده‌اند چنانچه سنکا نیز انجام وظائف کشوری‌را دردرجهٔ دوم اهمیت قرارمیدهد.

مسیحیانی که دراین زمان دراقلیت واقع شده موردتعقیبات مذهبی(۱) قرارگرفته بودند نیزعموماً ازاین تضاد واختلاف آگاه بوده‌اند.

امپراطور **مارکوس اورلیوس** که دردورهٔ سلطنت وی تعقیبات مذهبی تشدیدیافت قویاً معتقداست که مسیحیت یك سلسله عقاید رادربردارد که باتقوای رومی که عبارت است ازالزام نامحدود رعایا باطاعت ازدولت ناساگاراست.

مارکوس گوید: «فرد مسیحی معتقداست که مذهب وی حقیقتی است که ازطرف خداوند براو نازل و مکشوف شده و عقیده دارد که آن مذهب برای هدایت وی در راه رستگاری آمده وبمراتب عالی‌ترازهر نوع سر نوشت جهانی‌است ومسلماً چنین کسی نمیتواند غیرازاین فکر کند که مذهب وظائفی برای وی‌ایجاد کرده که هیچ امپراطوری قادربه‌لغو آن نیست ووظائف کشوری واطاعت ازمقررات وقوانین کشوری باید درترازوی‌سنجش مذهبی وزن وقضاوت شود»

البته این اصل که «هرفرد انسان تابع دو دولت یادو کشورمیباشد» دررم اصلی بوده است قدیم ولی دراین زمان هنگام عمل‌بدان رسیده بود ومورد استعمال آن‌تازگی داشت زیراطبق‌فرضیهٔ‌سابق دودولت موردنظرفرد عبارت‌بود از: اولا دولت‌شهر یادولت کشوری . ثانیاً دولت جهانی. ولی درنظرمسیحیون، دولت‌اعلی عبارت بود ازیك قلمرو روحانی ومقرسلطنت خداوند که درآن، انسان وارث حیات جاودانی شمرده میشد.

باید دانست که درآن زمان تنهامسیحیت نبود که مواجه بااین‌مسئلهٔ غامض گردید. مسئلهٔ جهان ارواح واعتقاد بعالم دیگر کم وبیش درسایرمذاهب هم که مبدأ آنهانیزمانند مسیحیت، شرقی‌بوده و ازکشور های آسیائی برم نفوذ کرده بود وجود داشت . جامعهٔ رومی درآن‌زمان‌اززندگی دنیوی ومادی‌خسته شده خودراگناهکارمیشمرد ودرجستجوی وسائل تسلیتی بود تاجبران آن کسالت روحی رابنماید . لذا کلیهٔ مذاهبی کـه ازمشرق زمین به رم‌آمده بود دارای یك عنصرمشترك بودند وعموماً مدعی بودند که میتوانندراه نجاح‌وفلاح وطریق رستگاری راباتوجه دادن مردم بعالم دیگر نشان‌دهند. کلیهٔ‌این‌مذاهب یك دسته کشیشان وپیشوایان فنی ومتخصص (پروفسیونل) برای همین منظورتربیت کرده بودند که شغل و پیشه شان همین بود که برای مردم درجهان دیگر بهشت بسازند واین کشیشان درفن ایجاد وسائل تسلیت های روحی برای مردم زبردست وماهر شده بودند.

فرانز کومو (۲) درکتاب خود موسوم‌به «بعدازحیات درپاگانیسم رومی» وهم درکتاب «مذاهب شرقی درپاگانیسم رومی» گوید:

«درهوای ثقیل آن دورهٔ ظلم وبیچارگی، ارواح نومید وافسرده باشوقی وافر وحرارتی زایدالوصف آرزوی پرواز بفضاهای درخشان‌آسمان مینمودند»

این بیان بخوبی معرف حالت روحی‌مردم درآن‌زمان وهم معرف خصائص‌اجتماعی قرنی‌است که زمینهٔ نشرمسیحیت وسایرمذاهب تسلی‌بخش شرقی دررم‌قرارگرفت. بارواج

---

۱ — Persécution ۲ - Franz Cumot درکتاب After Life in Roman Paganism چاپ ۱۹۲۲ صفحهٔ ٤٠ وهمچنین درکتاب The Oriental Religions in Roman Paganism ترجمهٔ بانگلیسی چاپ ۱۹۱۱ فصل دوم

وترقی روز افزون مذهب وهمچنین باافزایش علایق جهانی و ازدیاد استقلال مؤسسات مذهبی ، قطع رشتهٔ افکار سیاسی و تاریخ فلسفهٔ سیاسی از سنت قدیم غیرقابل اجتناب گردید ودرنتیجه ، مذهب رامؤسسهٔ نوینی منضم بدولت ویا بطوریکه گفتیم متمم مؤسسهٔ دولت قرارداد . مسیحیت درمعنی نمایندهٔ حالت اجتماعی زمان گردیدو **تعریف سیاسی مسیحیت** دراین چند کلمه خلاصه میشد که: «**کلیساهمراه بادولت**». این ایدهٔ نوین مسیحیت ایدهٔ امپراطوری سابق رم را نیز درهم شکشت و آغاز ظهوریك سیستم جدید گردید که رادیکالیسم زمان یعنی عقیدهٔ دست چپ وافراطی عصر شمرده میشد . درواقع امپراطوریا دولت ، شریکی در امر حکومت پیدا کرد بنام کلیسا و بدیهی است این خود در حکم رادیکالیسم زمان بود .

بامرور بتاریخ رم می بینیم این سومین سیستمی است که از آغاز صعود رم دراروپا بوجود آمده : (**اول) سیستم حکومت جمهوری** ، **(دوم) رژیم امپراطوری** ، **(سوم) مسیحیت** .

بطوریکه اشاره کردیم دوام امپراطوری جهانی بدون کمك مذهب غیرممکن بود . حال ببینیم امپراطوری چه بود ؟ امپراطوری مجموعه ئی بود ازمردم مختلف وطوایف متنوع وشهرها که فاقد هرنوع علایق واسباب وعلل اتصال وپیوستگی وفاقد حس ملیت مانند امروز بودند که بتواند مانند رشتهٔ محکمی این قطعات متشتت را بایکدیگر پیوند نماید. تنهاطریقی که برای پیوستن این قطعات مجزی ازیکدیگر بنظر میرسید عبارت بود از ایجاد یك مذهب مشترك . واین نیزدلیل دیگری است براینکه چرادولت سیاسی که مالك قدرت جهانی بود خودرا محتاج بمؤسسهٔ دیگری میدید که متمم ومؤید آن گردد .

درحقیقت از آغاز تشکیل امپراطوری اسکندر، وی وجانشینانش ناگزیرشدند که این تجربهٔ شرقی را درمغرب نیز بکاربندند وامپراطوری رم نیز ناگزیر شد که همین خط مشی راتعقیب نماید .

درکشورهای خاوری ازسابق مرسوم بود که برای شاهان وسلاطین مرتبهٔ خدائی یاتالی خداوند قائل میشدند ویاآنهارا سایهٔ خدا(ظل الله)ویانسخهٔ ثانی پروردگاریامظهر خدا درعالم خاکی وتجلی جهانی پروردگار میشمردند وهم درحیات ایشان وهم درمماتشان این مرتبه رابرای آنهاقائل بودند . ساختن دخمه های مخصوص جهت دفن سلاطین(چنانچه درمصروایران قدیم معمول بود) ومدفون ساختن زینت آلات وجواهرات ولوازم زندگی مانند ظروف وحتی اغذیه باایشان بهمین سبب بود که درممات نیز برای آنها حیاتی قائل بودند وبعضی اقوام وملل معتقد بودند که شاهان پس ازچندی زنده شده وحیات را ازسر خواهند گرفت . امادرایتالی محدودیت های مشروطیت حکومت (کنستیتوسیونل) که از دورهٔ جمهوری بدورهٔ امپراطوری انتقال یافت این عقاید را ضعیف کرده واین سیرعقاید راعقب انداخت . ولی ازطرف دیگر **کنستیتوسیونالیسم** هم درایتالی روزبروزرو بضعف نهاد تانامی ازآن بیش نماند وباتجدید تشکیلات امپراطوری درتحت ادارهٔ امپراطوری

دیوکلسیان (۱) که مذهب **میترائیسم** (۲) را که از ایران به رم رفته بود مذهب رسمی کشور قرارداد درواقع دولت تبدیل بدولتی شد شبیه دولت های خلفای اسلامی در قرن هفتم میلادی که آن خودنیز مأخوذ ازروش شرقی قدیم بود معهذا معلوم شد که این نظم نوین هم کافی ومناسب احتیاج زمان نبوده محتاج به اصلاح است .

لازمهٔ ازدیاد قدرت مذهب آن شد که تعقیب روش شرقی یعنی رسانیدن امپراطور بمرتبهٔ الوهیت غیرممکن گردد ومعلوم شد که تنها ایجاد وتصویب یك مذهب رسمی برای کشور ودولت والحاق مذهب بدولت نیز کافی نیست بلکه ضرورت مذهبی اقتضامیکند که یك دستگاه وتشکیلات مستقل روحانی بوجودآید که بعنوان یك مؤسسهٔ مساوی بادولت دوش بدوش آن مشغول فعالیت باشد وچون طبق فلسفهٔ موجودهٔ زمان این مؤسسهٔ نوین معرف منافعی عالی ترازمنافع دنیوی بود طبعاً باید مافوق دولت قرار گیرد. شخص مسیحی طبق آئین مسیح نمیتوانست امپراطوررا درمسائل روحی قاضی نهائی ودستگاه وی را دستگاه غائی بشمارآورد ولی هرفرد مسیحی میتوانست بعنوان تبعهٔ امپراطوری یاسرباز امپراطوری کمال وفاداری‌را نسبت بامپراطور مرعی دارد .کلیسا درواقع طوری تشکیل شده واساس آن بنحوی نهاده شده بود که مؤید قدرت دنیوی وباعضاء وتابعین‌خودتقوا های اطاعت ووفاداری ووظائف تابعیت رابیاموزد .

تئوری مسیحیت براین‌اساس بود که انسان صاحب حیات دوگانه وسرنوشت‌دوگانه میباشد زیرا انسان دارای دوطبیعت‌است وبالطبع باید حیات آدمی درتحت دونوع نظارت قرارگیرد . تشخیص روحیات ازدنیویات درحقیقت جوهرفلسفهٔ مسیحیت است، ولذا تعیین مشخصات رابطهٔ بین مؤسسات مذهبی وسیاسی مسئلهٔ جدیدی بود که مسیحیت باید آنرا حل کند . اگر فرد مسیحی میخواست تبعیت ازایدآل امپراطوری کند که عبارت بود از الزام باطاعت مطلق ازدولت، این روش ازنظرمسیحیت اساساًشرك وانحراف ازمذهب شمرده میشد؛واگرمیخواست‌تبعیت‌ازایدال‌مسیحیت‌نماید درعرف‌دولت‌خیانت‌به‌امپراطوری

---

۱ – **Diocletian** (۲۴۵ – ۳۱۳ ب .م) امپراطور روم (۲۸٤ – ۳۰۵)

۲– **Mithraism** مذهب منسوب به میترا **Mithra** که در ایران قدیم و هندوستان تا قرن ششم ق.م . نام خدا درمذهب زردشت بود ودرزمان هخامنشیان بیشتراهمیت یافت وزمانی نام خدای نوروآفتاب بوده این مذهب ازایران به بین‌النهرین وارمنستان رفته وازآنجابتمام کشورهای‌جهان قدیم بسط ونشر یافت وبه رم رفته یکی‌ازمذاهب بزرگ امپراطوری رم قرارگرفت چنانچه درقرن دوم‌ب.م . اهمیت آن بیش‌ازمذهب مسیح بود وبیش‌ازمسیحیت تعمیم یافت . بسیاری‌ازعناصرمذهب مسیح ازمیترائیسم گرفته‌شده بخصوص‌بعضی‌ازعقایدوتشریفات آن که‌حالت‌تصوف واسرارآمیز بمذهب میدهد مانند تعمید وضیافت مقدس مأخوذ ازمیترائیسم است . درمیترائیسم یکدستگاه سلسلهٔ‌مراتب شدید (هیرارشی) وجود داشت که آن نیز بدستگاه روحانی مسیحیت وارد شده . درقرن ۱۸ باردیگر علاقه به‌احیای میترائیسم یاتحقیق درآن پیدا شد وسبب گویا آن بود که ملاحظه شد عناصر مشترکه بامذهب مسیح دارد . البته بامذاهب دیگرنیز بعضی عناصر مشترك دارد . میترا درلغت فارسی قدیم بمعنی دوست ورفیق است .

محسوب میگردید .

در نظر مشرکین یامردم غیرمسیحی ، عالی‌ترین وظائف اخلاقی ومذهبی دردولت نهفته که مظهر آنهم دروجود شخص امپراطورمتجلی‌است که درآن واحدهم‌اتوریتهٔ‌اعظم کشوری بود و هم اتوریتهٔ الهی .

اما درنظرمسیحیون انجام وظائف مذهبی اعظم‌الزامات است وبرای فرد، انجام این وظیفه واجب است که باید ازطـرف مدیون ادا شود . انجام وظیفه نسبت بخداوند البته امری است قلبی وروحی وبدرون وباطن آدمی مربوط است وشخص مسیحی دخالت یك قدرت زمینی وخاکی را دراین‌رابطهٔ روحانی وآسمانی اساساً مجاز نمیشمارد. بهمین سبب درمورد احترام به امپراطور یادرموقع ستودن نبوغ وی نباید این‌احترام وستایش رابوسیلهٔ مراسم مذهبی انجام دهد .

مؤسسه‌ئی که مأمورحفظ‌این رابطهٔ روحانی بوده ووسیلهٔ ارتباط بین‌ارواح بندگان باخدای ایشان بود مسلماً ادعامیکردکه باید تادرجه‌ئی مستقل باشد وازمؤسسات دنیوی که فلسفهٔ وجودی آنها ایجاد وسائل وجودجسم خاکی درجهان خاکی‌است ممیزوممتاز باشد . بهمین جهات بودکه باظهورمسیحیت مشکل جدیدی درجهان بوجودآمدکه دنیای قدیم ازآن بی‌خبر بودو آن مسئلهٔ **رابطهٔ کلیسا بادولت** بود و بالطبع مسئلهٔ تقسیم وفاداری فردبین این دوقدرت و کیفیت آن وتشخیص آن ازمسائل تازه بود که قدمابا آن مواجه نگشته وازآن اطلاعی نداشتند .

بعقیدهٔ بعضی‌ازمفسرین‌فلسفهٔ سیاسی، ریشهٔ**ایدآل آزادی** که بعدهادرافکارسیاسی اروپائیان نمو کرده وموجب انقلاباتی بنام آزادی گردید درواقعهٔ فوق نهفته که درحقیقت برای قدرت مطلقهٔ امپراطورشریکی‌پیداشد که نه‌تنهادعوی استقلال کرد بلکه‌مدعی‌تفوق نسبت بقدرت دولتی وحقوقی وقضائی و سیاسی گردید • اگرچنین باشد باز این تفسیربا تفسیری که قبلانموده وگفتیم که «این‌دوقدرت درهرجا موجود گشته‌اند غالباًمؤیدومکمل یکدیگر گشته‌اند تاقدرت وتسلط خودرابرمردم حفظ نموده ادامه دهند» منافاتی ندارد واین دوتحلیل بایکدیگر متضاد ومتباین نیست. میتوان گفت که **آزادی‌مفهوم‌ضمنی این روش جدید بوده واین سیستم نوین بمقدارقلیل حامل تخم‌آزادی بود** ولی این تخم‌وقتی میتوانست نموکندکه هم سیستم قدرت‌مطلقهٔ سیاسی وهم‌سیستم‌قدرت مطلقهٔ روحانی درهم شکسته باشد **واین خاصیت وحالت درقرن ۱۸صورت تحقق گرفت** زیرا اصولا آزادی باقدرت مطلقه سازگار نبود **وهدف اصلی آزادی زنجیر کردن و محدود نمودن ومشروط ساختن قدرت مطلقه بود** اعم ازاینکه این قدرت مطلقه ، قدرت مطلقهٔ سیاسی باشد یاروحانی.

همین موقعیت وشرایط زمان بود که موجب‌افزایش قدرت کلیسا گردیدوقبل‌ازآنکه کلیسا موقعیت حقوقی و قانونی (لگال) خودرا تحکیم نماید هم ازحیث آئین و تئوری وهم ازلحاظ تشکیلات مذهبی ترقی نمود، وخواص‌مزبور، کلیسارا ضمیمه یاشریك‌ذیقیمتی برای امپراطوری قرارداد• تاهنگامیکه کلیسا تنها یك جامعهٔ داوطلبی بود ووجود آن قانونی شمرده نمیشد احتیاج به تئوری مخصوص درباب رابطهٔ خود با دولت نداشت‌ولی

چون جای خود را در دستگاه اجتماع باز کرده واستقرار یافت نیازمند شد که در امور روحانی دعوی استقلال نماید ومؤسسهٔ دیگری را شریك خود نداند.

از طرف دیگر عموم زمامداران مذهبی معترف بودند که همانطور که **روح وجسد** باوجود اختلاف در جوهر و کیفیت، همیشه در دورهٔ حیات انسانی با یکدیگر درتماس بوده غیرقابل تفکیك هستند، **کلیسا و دولت** نیز همان حکم روح وجسد را داشته مدام در تماس با یکدیگر وغیر قابل تفکیك ولازم وملزوم یکدیگراند. پس استقلال کلیسا و استقلال دولت راچنین معنی کردند که این استقلال متضمن معاضدت متقابلهٔ این دو نیرو نسبت بیکدیگر است و گفتند که هردومؤسسه از جانب خداوند مأمور برحیات انسان در این جهان دنیوی ودرجهان اخروی هستند. وظیفهٔ اطاعت کشوری (یعنی اطاعت از دولت سیاسی) از طرف فرد ازجمله تقواهای مسیحیت است که بعقیدهٔ مسیحیون ازطرف خداوند بانسان تحمیل شده مانند سایر الزامات اخلاقی ولی یك الزام مطلق نیست. کمکی که انضباط کلیسا بدولت نمود موجب شد که **کنستانتین** (۱) آنرا حالت حقوقی دهدوقانوناً آنرا برسمیت بشناسد پس وظیفهٔ یك زمامدار یا شاه مسیحی آن شد که کلیسا را تقویت وحفظ نماید. البته انجام این وظیفه رامتضاد باطبیعت دنیوی زمامدار ندانستند و نیز متضمن چنین مفهومی بود که زمامدار قاضی آئین مسیح ومسائل مذهبی است.

بدینطریق مسیحیت دونوع وظائف برای مردم قائل شد: **وظائف روحانی و وظائف دنیوی** و گفتند «**اگر چه ممکن است بعضی اوقات این دو دسته از وظائف در تضاد ظاهری واقع شوند ولی درمرحلهٔ غائی حل مسائل، ودر تحلیل نهائی، تضادی بین این دو وجود نداشته میتوان آنها را با یکدیگر وفق داد.**» ونیز آئین مسیحیت قائل بلزوم دونوع تشکیلات درجامعهٔ بشری گردیده که باید مشخص ومتمایز از یکدیگر باشد، ولی هریك را درموارد عادی و طبیعی باید محتاج بکمك دیگری دانست.

این تضاد وابهام درعمل درتمام جامعه‌های مسیحی نمودار گشت و از طرف دیگر معلوم شد که کلیسا ودولت باوجود دعوی استقلال، هیچیك مستقل نیستند زیرا دردوره‌ئی که مسیحیت هنوز کاملا قوام نگرفته ومرحلهٔ تکاملی را طی میکرد احتیاج بسیار بکمك امپراطور داشت ولی چندی بعد قدرتش بآنجا رسید که اتوریتهٔ مطلقهٔ قدرت دنیوی یاسیاسی مورد تهدید قدرت روحانی قرار گرفت. اشکالاتیرا که این واقعه ایجاد نمود میتوان از تضادهائیکه درعقاید فیلسوفی مانند **سن اگوستن** درباب اغماض مذهبی وجود دارد درك کرد. طبق فلسفهٔ سن اگوستن ازطرفی قبول مسیحیت اصولا نمیتواند تنها براساس زور وقدرت باشد وازطرف دیگر بعقیدهٔ وی «زمامدار مسیحی باید معتقد باشد که شرك و خروج از دین گناهی عظیم است وزمامدار مسیحی نمیتواند نشر لامذهبی رانادیده بگیرد پس، هم کسانیکه مسئول خیروصلاح سیاسی وخاکی رعایا وهم کسانی که مسئول نجاح و فلاح روحانی ومصلحت جاودانی اتباع هستند باید بمقابلهٔ با کفر وشرك قیام کنند.» سن اگوستن بدین طریق در اوایل حیات خود با استعمال قدرت در برابر طرفداران

---

۱ - Constantine

مذهب **مانی** یا **مانیکیانیسم** (۱) که از ایران به رم رفته بودمخالفت کرد. ولی بعدها در مباحثهٔ خود با **دوناتیست** ها (۲) چنین استدلال میکند که « کفار را بخاطر نجات روحشان و برای خیر خودشان باید مجبور کرد که دستور مذهبی را اخذ نمایند» (یعنی باید بدین مسیح درآیند) و همچنین این حقیقت تاریخی است که نفوذ کنستانتین قطعاً مؤثر در شکست آرین‌ها در شورای **نیکائی** (۳) گردیده اما ظاهراً هیچ شخص مسیحی نمیتوانست بدون تحقیر مذهب و استهزای عقیدهٔ خویش معتقد شود که آئین **ارتودوکس** درباب تثلیث که طبق فرمان امپراطوری مقرر شده بود معتبر است.

بالاخره مسئلهٔ اختلاف بین کلیسا ودولت و تعیین حدود قضاوت و حوزهٔ اختیارات این دوقدرت از مشکلاتی شد که محتاج بحل وفصل گردید وتا اواخر قرون وسطی حل

---

۱ — **Manichaeans , Manechaeism , Manichaeanism** مذهب منسوب بمانی ایرانی که بسبب نشر ورواج آن درمدت چند قرن دراروپا و افریقا وآسیا یکی از مذاهب بزرگ وتاریخی شمرده میشود. مؤسس آن مانی است (۲۱٦ – ۲۷٤ ب. م) وی از اهل عراق متولد **ماردینو** نزدیك بغداد ودرسال ۲٤۲ مدعی‌شدکه بوی الهام رسیده‌که پیمبر است. ابتدا طرفداران‌بسیاری در ایران پیدا کرد ولی پس ازچند سال شاپور اول ساسانی بتحریك روحانیون زردشتی او را تبعیدکرد بیست سال در تبعید بسر برد وبمسافرت وبه تبلیغ پرداخت وتا شمال هند و ترکستان‌چین مسافرت‌کرد. در مراجعت بایران ، بهرام اول بوسیلهٔ کندن پوست وی او را مقتول ساخت. پس از وی مذهب او بسرعت عجیبی درتمام اقطارجهان قدیم درمشرق تا آسیای مرکزی و چین و در مغرب تا شمال افریقا و امپراطوری رم نشر وتوسعه یافت. این‌مذهب براساس همان آئین‌زرتشتی بودکه معتقد بوجود دو خدا بودیکی‌آهورامزدا که روشنائی ونیکی‌مظهرآن بوده ودیگری‌اهرمن که تاریکی وبدی نمایندهٔ آن است. ریاضت وکف نفس درآن اهمیتی بسزا داشت و کلیهٔ لذات نفسانی درآن‌گناه شمرده میشد. سن اگوستن ازطرفداران جدی آن شد. این مذهب تاقرن پنجم ب. م. در امپراطوری روم رواجی بسزا داشت. ازآن پس مسیحیون مبارزهٔ شدید باآنراشروع کردند تاآنرا ازمیان بردند ولی درخاورمیانه باقیماند وازآنجا باردیگر بطرف مغرب بکشورهای بالکان وشمال‌ایتالی وفرانسه سرایت نمود و شعب وفرقه های مختلف پیداکردکه بعضی ازآنها را مسیحیت منحرف یا شرك مسیحیت نیز مینامند و اسامی بعضی از این فرق بنحو زیر است:

Bogomils و **Cathari** و **Albigenses**

مذهب فرقهٔ اخیر تا قبل ازسال ۱٤۰۰ ب. م نیز وجود داشته وبعد ازمیان رفته. رجوع شود بکتاب «**مذهب مانی**» بزبان انگلیسی بقلم **F. C. Burkitt** (۱۹۲۵) و کتاب « مبنای مذاهب ایرانی» بقلم **L. H. Gray** (۱۹۲۵) وکتاب«تحقیق درمانیکائیسم» بقلم **A.V.W. Jackson** (۱۹٤۲)

۲ — **Donatists , Donatism** نام یکی از فرقه های مسیحی بنام مؤسس آن **Donatus** که در قرن چهارم ب. م. درشمال افریقا بظهور رسید ومدعی شدکه کلیسای دوناتیسم تنهاکلیسای حقیقی وبرحق است ومعتقد است که کلیسای مسیحیت تنها باید از مقدسین تشکیل‌شود.

۳- **Nicaea** نام شهرقدیمی درآسیای وسطی‌که شورای موسوم به نیکائی‌درسال ۳۲۵ ب م. دراین شهرتشکیل و مذهب یکی ازفرقه های مسیحی موسوم به **Nicene** را اعلام‌کرده ورواج‌داد. این‌آئین را آئین کنستانتین نیز مینامند. بحث این شوری برسر تشخیص وتعیین افرادسه‌گانهٔ اصل تثلیث در مسیحیت بود.

صحیحی برای آن یافت نشد. تنها در موارد دعاوی بین اشخاص، موازینی برای تشخیص ایندو تعیین گردید و بموقع عمل گذاشته میشد.

درهرحال درآغاز ظهور مسیحیت، اولین احتیاجی که درك شد موضوع استقلال کلیسا درمسائل روحانی بود. ازجملهٔ متفکرین وفلاسفهٔ معروف مذهبی مسیح که درآن زمان در این زمینه مجاهداتی بخرج داده و تحریرات دارند **سن امبرواز** (۱) دیگر **سن اگوستن** (۲) وسوم **سن گرگوار** (۳) است که خلاصهٔ از عقاید سیاسی هریك را جداگانه درهمین فصل ذکر خواهیم کرد. این سه نفر معرف عقاید ونظریات روحانیون مسیح در دوقرن از هنگام تأسیس موقعیت حقوقی وبرسمیت شناختن قانونی کلیسا ببعد میباشند ودرهمان دوقرن میزیسته‌اند. سن امبرواز ازاهل میلان در نیمهٔ دوم قرن چهارم، سن اگوستن درآغاز قرن پنجم، وسن گرگوار در نیمهٔ دوم قرن ششم بعدازمیلادمیزیسته، واین دوقرن در واقع دورهٔ تشکیل وشکل گرفتن عقاید و افکار مسیحی و عصر تکوین فلسفهٔ آن است. باید دانست که هیچیك از این سه نفر موجد یك فلسفهٔ سیستماتیك ومتودیك برای کلیسا ورابطهٔ آن بادولت نیستند بلکه چون متعلق بدورهٔ تکوین فلسفهٔ مسیحیت‌اند تنها نسبت بمسائل مورد بحث ومورد لزوم درجهٔ اول زمان گفتگو کرده‌اند ولی نظریات وعقاید ایشان تشکیل قسمت اعظم واساس عقاید مسیحیت را داده ودرقسمت رابطهٔ بین دو مؤسسهٔ سیاسی ومذهبی یعنی دولت وکلیسا نظرآنها جزء لاینفك فلسفهٔ مسیحیت گردید چنانکه عموم نویسندگان مذهبی وپیشوایان دینی مسیح درقرون بعد همیشه استناد باقوال این سه تن نمودند.

(و) سن امبرواز (۳۴۰ ـ ۳۹۸ ب. م.)

شرح حال:

سن امبرواز اسقف شهرمیلان در ایتالی اصلا از نژاد گل (٤)، پدرش مستخدم دولت، تحصیلات وی درعلوم کلاسیك وحقوقی بود ودرسی سالگی به استخدام دولتی درآمد. در دورهٔ خدمات کشوری چون علاقه به خیر عامه داشت شهرت بعدالت یافت. در ۳۷٤ب.م. باآنکه اطلاعاتی از علوم مذهبی نداشت بنا بتقاضای عامه بسمت اسقف میلان منصوب گردید وازآن پس شروع بتحقیق و مطالعه در علوم مذهبی نمود تابجائی رسید که اورا ستون دین کاتولیك خواندند. مردی بود رحیم، نسبت بضعفا رئوف، وبا مردم طبقهٔ سوم آمیزش مینمود، ولی باصاحبان قدرت وامپراطوران با خشونت رفتار میکرد و با بدرفتاری ایشان مبارزه مینمود. با وجود اصرار **والن تینیان** (٥) امپراطور که آرین‌هارا به کلیسا راه دهد قبول نکرد. در ۳۹۲ ب.م. دراثر اینکه **تئودوزیوس** (٦)

---

۱ - St. Ambrose, St. Ambroise ۲ - St. Augustine
۳ - St. Gregory, St. Grégoire ٤ - Gaule
٥ - Valentinien امپراطور روم از ۳٦٤ ـ ۳۷٥ ب م
٦ - Théodose, Theodosius امپراطور روم از ۳۷۹-۳۹٥

امپراطور هزاران نفر را در سالونیك بنام شرك قتل‌عام کرد امبرواز تا نه‌ماه او را به کلیسا راه نداد تا توبه کرد . هنگامیکه در زمان **تئودوز** مزبور مذهب ارتو دوکسی غالب آمد امبرواز نسبت به آریانها طریق رئوفت پیش گرفت و از تبعید وآزارایشان با آنکه از دشمنان‌وی‌بودند جلوگیری نمود . **باسن مونیك** (۱) پدر سن‌اگوستن‌دوست بود ودراگوستن نفوذ یافت . علاقهٔ زیاد به آبادی شهر و بنای‌کلیساها داشت . وی از نویسندگان مشهور لاتن‌درآنزمان‌بود•قبر وی‌درمیلان‌زیارتگاه مسیحیان‌است.تحریرات وی بصورت مجموعهٔ‌کامل هنوز بچاپ نرسیده و بطور تفرقه درکتب و رسالات دیگران چاپ شده است .

فلسفهٔ سن امبرواز :

اهمیت سن‌امبرواز درعالم فلسفه بیشتر مربوط است به بیانات صریح و مؤثر وی درباب استقلال کلیسا در امور روحانی . البته از این لحاظ فرقی بین عقاید وی و سایر مسیحیون معاصر وی نیست . ولی‌جرئت‌اودراظهار بی‌پرده وصریح مطالب خود درمورد فوق موجب شهرتش گردید وسبب شدکه بعد ازاو پیشوایان مسیحی درهنگام مباحثه در موارد مزبور بگفته‌های امبرواز استناد نمایند . وی صریحاً اظهارداشت که «**کلیسا در امور روحانی حق قضاوت نسبت بکلیهٔ مسیحیان دارد حتی نسبت بشخص امپراطور** زیرا امپراطور نیز مانند سایر مسیحیان یکی از فرزندان کلیسا محسوب است **امپراطور در درون‌کلیساست نه مافوق‌آن** » (۲) وی باکمال جرئت‌درنامهٔ خود به امپراطور **والن تینیان** نوشت : « اسقف‌ها مورد احتیاج امپراطوران مسیحی هستند ولی امپراطورها مورد احتیاج اسقف‌ها نیستند . »

امبرواز منکر لزوم اطاعت نسبت به اتوریتهٔ کشوری نگردید ولی‌گفت « نه تنها حق‌کشیش، بلکه وظیفهٔ‌کشیش استکه در مسائل اخلاقی ، زمامداران دنیوی را مورد سرزنش و ملامت قرار دهد » وخودش نیز در عمل چنین کرد . دریکی از مراسم جشن **اوکاریستی** (۳) در حضور امپراطور تئودوز بمناسبت اینکه او را مسبب قتل عام در **تسالونیکا** (٤) و گناهکار می‌شناخت از ادای مراسم احترام امتناع کرد . در موقع دیگر نیز از انجام تشریفات خودداری نمود تاآنکه امپراطور ناگزیر شد فرمانی‌راکه صادرکرده بود وامبرواز آنرا منافی شئون یك اسقف میشمرد پس گرفته باطل‌سازد . در مورد دیگر نیز چنانچه اشاره‌شد حکم والینتیان‌را نخوانده آریانها را ممنوع از ورود بکلیسا وانجام عبادت خودشان نموده درب‌رابروی‌آنها نگشود وگفت : «**قصرهابرای امپراطور وکلیساها برای اسقف**» . وی اتوریتهٔ امپراطوررا نسبت باموال‌دنیوی‌و حتی اراضی واملاك متعلق بکلیسا تصدیق نمود ولی‌گفت که «چون عمارت کلیسامستقیماً

---

۱ -St. Monique ۲- رجوع شود بکتاب **Carlyle** جلد اول صفحهٔ ۱۸۰ به‌بعد و ذیل صفحات مزبور ۳ - **Eucharistie** ضیافت مذهبی بنام مراسم وفات مسیح و وحدت جسد و خون مسیح که درآن نان را نشانی از جسد و شراب را نشانی از خون مسیح می‌شمارند

۴ - **Thessalonica**

وقف براعمال روحانی گردیده لذا مصونیت دارد و امپراطور را حق آن نیست که بدان دست‌یازد . » درعین‌حال حق مقاومت با زور را در مقابل اجرای احکام امپراطور مجاز ندانسته ورد کرد . گفت که درمقابل اوامر امپراطور استدلال و مباحثه ومحاجه خواهد کرد ولی مردم راتحریك بشورش نخواهد نمود . طبق عقیدهٔ امبرواز، زمامدار دنیوی در مسائل روحانی باید مطیع دستورکلیسا باشد واتوریتهٔ وی نسبت باموال کلیسا محدود است ولی درعین حال حقوق کلیسا باید بوسائل روحانی گرفته شود نه بامقاومت‌وزور . اما توضیح نمیدهد که اتوریتهٔ زمامدار تا چه اندازه نسبت باموال کلیسا مجاز و تاکجا و درچه موارد محدود است و اینموضوع را مبهم گذاشته روشن نساخته است .

(ز) ـ سن اگوستن و فلسفهٔ وی

(۳۵٤ ـ ٤۳۰ ـ ب . م .)

شرح حال :

سن‌اگوستن متولد شهر **تاگاست** (۱) واقع درشمال آفریقا ، در هنگام محاصرهٔ هیپون(۲) از طرف **واندال‌ها** (۳) که مصادف با اوان جوانی وی بود جزء مشرکین (بایـن‌ها ـ یا ـ باگانها) بوده . درکارتاژ‌بتحصیل پرداخت . بعداً بمذهب مانی گروید. چندی بعد بمذهب افلاطونیان جدید (نئوپلاتونیسم ٤) درآمـد . سپس در سن ۳۳ سالگی درسال ۳۸۷ ب . م . مذهب مزبوررا نیز ترک گفته مذهب مسیح را پذیرفت و دراین فرقه ترقی نمود تا درسال ۳۹۱ رسماً برتبهٔ کشیشی نائل آمد و درسال ۳۹۵ در هیپون بدرجهٔ اسقفی رسید. اگوستن بزرگترین شاگرد ومریدسن آمبرواز بود. ترقیات و تألیفات وی موجب شهرتش گردید و از بزرگترین فلاسفهٔ مسیحی شد بطوری که از استاد خود نیز کارش بالاتر گرفت . فلسفهٔ وی بر فلسفهٔ امبرواز و گرگوار از این‌رو ترجیح دارد که تادرجهٔ قلیلی منظم (سیستماتیك) است ولی صاحب دماغی‌عجیب بود وبر تمام رشته‌های علوم و تعلیمات زمان قدیم احاطه داشت و قسمت مهمی از علوم آن زمان بوسیلهٔ وی بنسلهای بعد وبه ادوار قرون وسطی انتقال یافته است . تحریراتش مبسوط ومانند معدنی است از افکار و عقاید که بحال نویسندگان بعد از او بسیار مفید افتاده ومتفکرین بعد از وی اعم از کاتولیك یا پروتستان از این معدن افکار چیزی استخراج کرده و سهمی برده‌اند .

مهم‌ترین ایدهٔ وی که خاص خود او شناخته شده وبیشتر از سایر افکارش معروف گردیده یکی **فرضیهٔ کامنولت مسیحیون است** که‌پیشنهاد میکند« **کلیهٔ ملل‌مسیحی**

---

۱ ـ Tagatse   ۲ ـ Hippone شهر قدیمی رومی مدفن سن‌اگوستن نزدیك Bône
۴ ـ Vandales یکی ازاقوام قدیم ژرمن   ۴ ـ Neo - platonisme سیستم فلسفهٔ منسوب به مکتب اسکندریه در قرن سوم میلادی که. ترکیبی است از عناصر و افکار یهود وفلسفهٔ یونان و تصوف (میستی‌کیزم) شرقی . وبعضی ازافکار مسیحی نیز بعداً بدان واردگشته است

تشکیل یك حکومت مرکب از ملل مشترك المنافع مسیحی دهند » و دیگر فلسفهٔ تاریخ وی میباشد که طبق آن پیش بینی میکند که « سیر تاریخ منتهی به تکامل روح انسان میگردد وحداکثر کمال و نموروحی انسان در تشکیل چنین کامنولثی بیشتر است (که درفرضیهٔ اول اشاره شد) و بالاخره تاریخ هم بتشکیل آن کامنولث منتهی خواهدشد» (مقایسه شود با نظریهٔ تشکیل دسته بندیهای محلی ملل درزمان معاصرمانند اتحادیهٔ کشورهای اتلانتیك، اتحادیهٔ عرب ، اتحادیهٔ کشورهای آمریکای جنوبی معروف بآمریکای لاتین، کامنولث یا ملل مشترك المنافع انگلیس ، کشورهای متحدهٔ آمریکا ، کشور اتحاد جماهیر شوروی ، پیمان بغداد ، اتحادیهٔ کشورهای خاورمیانه و اتحادیهٔ کشورهای اروپائی که مذاکرات مقدماتی آن درمیان است وبالاخره اتحادیهٔ ملل عالم یا تشکیل فدراسیون جهانی که تشکیل انجمن ملل متفق درمقدمهٔ آن قرار گرفته) چون این فکر تازگی داشت وفکری نافذ ومؤثر بود و هم شخص اگوستن صاحب نفوذ گردیده و کلامش در مردم نافذ بود، این ایده ازرمان وی جزءلاینفك فلسفهٔ مسیحیت شده نه تنها در قرون وسطی شایع گشت و هدف ملل مسیحی قرار گرفت بلکه این فکر تشکیل کامنولث مللمسیحی تا بامروز نیز وجود دارد وطرفداران آن بسیارند. چند مرتبه این فکر درطی تاریخ بنحو نسبی وتادرجهٔ معینی صورت تحقق پذیرفته ودرقرون جدیده چندنفر ازفلاسفه و نویسندگان اروپائی این فکررا تقویت نمودند وحتی در سنوات اخیر بعد از جنك اول جهانی و بعد ازجنگ دوم جهانی هم هر زمان صحبت از تشکیل فدراسیونهای اروپائی و اتحاد کشورهای اروپا بمیان آمده اگرچه ظاهراً رنك سیاسی داشته ونامی ازمسیحیت برده نشده ولی مبدأ ومنشأ این افکار همان پیشنهاد سن اگوستن وعقیدهٔ اوست چنانچه در صحبتهائیکه بین کشورهای اروپائی از بعدازجنگ دوم جهانی برای تشکیل فدراسیون اروپا بعمل آمده تاکنون همیشه نظر آن بوده که کشور های مسیحی اروپائی تشکیل فدارسیون دهند . در مورد شرکت دادن کشورهای اسلامی و صاحبان مذاهب دیگر در اتحادیهٔ مللاروپائی درزمان معاصر ملاحظه میشود که سکوتی بعمل آمده که متضمن اکراه یا امتناع ازپذیرفتن آنها دراتحادیهٔ اروپاست واین خود دلیل بر آن است که نوع عقاید سیاسی زمان ما ازهمان منشأ مذهبی اولیهٔ عقیدهٔ سن اگوستن سرچشمه میگیرد .

آثار اگوستن : تألیفات و آثار اگوستن عموماً دردفاع از مسیحیت است بخصوص بزرگترین کتاب وی موسوم به **شهر خدا** که بتقلید مدینهٔ فاضله یا جمهوری افلاطون و جمهوری سیسرو نگاشته شده ووصف شهری را میکند که غایت آمال وایدآل اوست ، دراین کتاب بدفاع ازمسیحیت درمقابل غیرمسیحیان (بایینها - یا - پاگانها) ومخالفین پرداخته، چه باینها و مشرکین پس ازسقوط رم وغارت شهر بدست **گتها** (۱) و **آلاریك** (۲) بادشاه ایشان درسال ۴۱۰ شکست وتنزل قدرت روم را بگردن مسیحیان گذاشته بودندو سبب این سقوط راقبول مسیحیت ازطرف رومیان وغفلت ازخدایان قدیم رم دانستند. اگوستن از مسیحیت قویاً دفاع میکند و آنرا سبب سقوط رم ندانسته ومذهب شرك راموردحمله قرار میدهد.

---

۱ — Goths ۲ — Alaric (۳۵۰ — ۴۱۰) پادشاه گت ها فاتح روم .

اگرچه اغلب مطالب کتاب فوق بایکدیگر متضاداست ولی منبعی است ازافکار وعقاید که درحد خود خدمتی بزرگ بجهان مسیحیت انجام داده است.

اینک قبل ازتحلیل عقایداگوستن، اصول فلسفهٔ سیاسی وی برای روشن شدن ذهن مطالعه کنندگان این مجموعه طبق معمول، فهرست مانند تلخیص میشود.

خلاصه‌ئی از فلسفهٔ سیاسی اگوستن:

(۱) دولت : « دولت بازوی دنیوی کلیساست وهیچ دولتی موفق نیست مگر آنکه مسیحی باشد » . عقیدهٔ اگوستن درباب رابطهٔ بین زمامداران دولتی و قائدین مذهبی مبهم است ولی قدر مسلم آن است که دولت و زمامداران سیاسی بعقیدهٔ وی باید مسیحی باشند.

(۲) رابطهٔ فرد با دولت : « هیچ فردی محکوم به وفاداری واطاعت مطلق نسبت بجامعهٔ ارضی (مقصود دولت است) **نیست .**

مفهوم کلمهٔ مطلق دراینجا آن است که اصل فوق افراد را از قید اطاعت نسبت بمقررات دولت وخانواده آزاد نمیکند بلکه هرفرد چون عضو جامعهٔ کشوری است ، باید دولت ومؤسسات سیاسی را اطاعت کند ولی تاآنجاکه آن مقررات منافی بااصول مذهب نباشد و دخالت در منطقهٔ امور مذهبی نکند. **تبعیت از حکم دولت** تازمانی صحیح است که دولت تحمیل عقاید ومقررات مذهبی نکرده وهر زمان چنین کرد باید از انجام اوامر دولت سرپیچی نمود. حدود اطاعت مسیحیان ازاتوریتهٔ دنیوی درحدود امور دنیوی است.

(۳) تفکیك مذهب از سیاست : اگرچه ریشهٔ این فکر متعلق به مسیحیون قبل ازاگوستن میباشد وناشی ازآن گفتهٔ سابق است که « آنچه مربوط بخداست باید بخدا تسلیم شود وآنچه ازآن قیصر است به قیصر» ولی چون اگوستن آنرا بتأکید توصیه نموده واین ایده را بسط داده وبتفصیل ازآن بحث کرده است لذا ظهورفکر تفکیك مذهب از سیاست را به اگوستن منسوب مینمایند ووی را واضع این ایده می شمارند. بعلاوه این فکر، بیشتر اززمان وی ببعد صورت عمل یافته ودرفلسفهٔ یونانی وجود نداشت. دریونان قدیم تمیزی بین منطقهٔ مذهبی ومنطقهٔ دنیوی قائل نبودند. آئین تفکیك مذهب ازسیاست درزمان اگوستن قوت گرفته وتاباامروز دوام یافته. این فرضیه درقرن ۱۷ دراروپا باینصورت درآمد که ممکن است دولت کاملا ازمسائل مذهبی مجزی وبر کنار باشد. درقرن ۱۸ عقیدهٔ فوق درمرام و فلسفهٔ دموکراسی گنجانیده شد . در دموکراسی جدید مذهب و منطقهٔ روحانی باید از سیاست ومنطقهٔ دنیوی که دولت معرف آن است جدا باشد وکاردولت محدود باشد به امور دنیوی. اما فلسفه‌های **توتالیتاریانیسم** جدید یا **کولکتیویسم** مانند فاشیسم وامثال آن که برپایهٔ اصل **منافع فرد فدای جامعه** قرار گرفته است مخالف جدی این آئین اگوستن یعنی تفکیك مذهب ازسیاست واستقلال نسبی یاکامل مؤسسات مذهبی بوده ومعتقد است که باید مذاهب آلتی باشد دردست دولت وبرای انجام مقاصدسیاسی دولت وهرطورکه دولت واولیای امورسیاسی جامعه صلاح میدانند آنرا اداره کنند. **آزادی مذهب** دردموکراسی

نیز از نتایج توافق وسازش‌دموکراسی باآئین تفکیك‌مذهب‌ازسیاست‌منسوب به آگوستن است. اگوستن گوید بین‌منطقهٔ دنیوی و منطقهٔ مذهبی حیات انسانی تمایز وجود دارد و منطقهٔ مذهبی شامل‌دولت نبوده، دولت درخارج‌آن قرار گرفته است.

(۴) شهرخدا وشهرزمینی: «شهرخدا برای‌رستگاری روحی و صلح آسمانی است وقلمروسلطنت مسیح‌میباشد که ابتدا درملت‌یهود وبعددر کلیسای مسیح تجلی کرده. شهرزمینی مقر سلطنت شیطان‌است ومکمن اشرار (رجوع شود به **دوالیسم** در مذهب زردشت وعقیدهٔ ایرانیان‌قدیم بوجوددوخدای نیکی‌وبدی موسوم به‌اهورامزدا واهرمن و بطوریکه مشهوداست ریشهٔ این‌فرضیهٔ اگوستن همان دوالیسم مذهب زردشت‌است)تاریخ اززمان نافرمانی فرشتگان شروع‌شده ودرامپراطوریهای مشرکین و کفار درآشور ورم جلوه‌گرشده‌است، اما درحیات زمینی ساکنین هردوشهر خدائی‌وزمینی‌مخلوط شده‌نیکان وبدان‌باهم آمیخته‌و باردیگر درروزقیام‌ازیکدیگر مجزی‌خواهندشد». تئوری **امپراطوری مقدس روم** که دراواخر قرون وسطی دراروپا وآلمان بوجودآمد برپایهٔ فرضیهٔ شهر خدای اگوستن بنا شده.

(۵) تعریف تاریخ: «تاریخ حکایت دراماتیك کشمکش بین این‌دوجامعهٔ خدائی وشیطانی است ومنتهی به‌آقائی شهرخدا میشود» (رجوع شود بعقیدهٔ زرتشتیان قدیم که میگفتند اهورا مزدا واهرمن همیشه با یکدیگر در جنك وجدال میباشند و مظاهر آنها دراین جهان نیز بجدال مشغول‌اند وعاقبت اهور مزدا براهرمن غلبه خواهدکرد چنانچه درنقوش برجستهٔ تحت‌جمشید نیز این‌جدال بین‌اهورمزدا واهرمن‌مکرر نموده‌شده‌است).

«**تاریخ کلیسا** سرگذشت‌سیرخداوند است‌درجهان» (این‌تعریف را **هگل** بعدها برای **دولت** کرده است.

(۶) قدرت حکومت: «استعمال زور ازطرف حکومت‌ناشی ازخداوند است و بمنظور علاج گناهان‌خلق مقرر گردیده ولازم است. حکومت، خودنتیجهٔ گناهان‌مردم و علاج گناهان است. پس در جامعهٔ ایدآل و در صورتیکه مردم همه خوب‌شوند حکومت سیاسی اصلا لازم نیست.

(۷) حیات بشری: «حیات بشری صحنهٔ تئاتر کشمکش بین نیکی پروردگار و بدی ارواح شورشی و خبیثه است» (مقایسه شود باهمان عقیدهٔ ایرانیان قدیم درباب جنك بین‌اهورامزدا واهرمن‌وهمچنین‌بفلسفهٔ اسلامی که‌خلق‌عالم برسه‌گونه‌آفریده شده‌اند حیوان وانسان وفرشتگان ودرطبیعت آدمی هم صفات حیوانی وهم خواص فرشتگان‌نهاده شده«تاکدامین غالب آید درنبرد» این‌فلسفه که مولوی آنرا بنظم درآورده درفصول‌قبل بدان اشاره شد وازاین مقایسه بخوبی استنباط می کنیم که چگونه ملل واقوام و مذاهب مختلف عقاید وافکاررا ازیکدیگراقتباس کرده اند).

(۸) عدالت وقانون: «عدالت درعالم سفلی (سلطنت ارضی) و درکشورهای کفاروجود ندارد. **قوانین موضوعه ومصوبات بشری خارج ازعدالت است.** عدالت درجامعهٔ انسان عبارت است ازتسلیم واطاعت بنظم. عدالت درجامعهٔ بشری نسبی است مثلا یك عضوخانواده ممکن است رفتارواعمالش نسبت بسایر افراد خانواده و لذا

نسبت بخانواده وبعد نسبت بکشورش خوب وعادلانه باشد ولی اگر بین آنکشور و کشور دیگر جنگ درگرفت (که جنك خود بیعدالتی در روابط دول است) دراینمورد آن فرد نسبت بکشور دیگر که باآن جنك میکند بیعدالتی روا داشته ».

« قانون آن چیزی است که بنفع اکثریت باشد ». مفهوم این تعریف آن است که قانون درجامعه های بشری وجود ندارد، چون همهٔ قوانین بنفع اقلیت حاکمه است «**هر جا عدالت باشد قانون لازم نیست** زیرا عدالت خود کار قانون را انجام میدهد. **عدالت مطلق در دولت وجود ندارد و منحصراً متعلق بنظام عالم است** ».

(۹) جامعهٔ اعظم ونظم جهانی یانظام عالم : « **جامعهٔ اعظم** جامعهٔ تمام افراد بشر است که درتحت سلطنت خداوند قرار گرفته. **نظم جهانی** آن است که بمشیت الهی وارادهٔ خداوند بتمام افراد بشر توصیه شده. توافق با نظم جهانی وموافقت با نظام عالم یعنی اطاعت ازارادهٔ پروردگار. اگر دولتی این نظم جهانی را در هم شکند غیر عادل است. اگرچه اطاعت رعیت از چنین دولتی از لحاظ حفظ نظم داخلی آن دولت و کشور حق است ولی آن رعیت درحقیقت برخلاف حق وعدالت عمل کرده است ».

(۱۰) غلامی : « بردگی وغلامی کیفردسته جمعی نژاد انسان است ازطرف خداوند بواسطهٔ گناه آدم وسقوط وهبوط وی بزمین » اگرچه این عقیده درنظر بعضی ازمفسرین فلسفه بی منطق وعجیب آمده ولی اگوستن با این بیان خدمتی بنفع غلامان و درطریق الغاء بردگی درموقعی انجام داده است که غلامی‌را برحق ومسلم میشمردند ومعمول بود. اگوستن با این اظهار، درعقیدهٔ معمول زمان رخنه کرده و در آن ایجاد شکاف نموده و آنرا سست و متزلزل ساخته تا بعد ها که این تخم نمو کرد و بثمر رسید و زمانی آمد که غلامی را برخلاف حق شمردند تا درقرون جدیده که غلامی لغو گردید.

(۱۱) صلح وجنگ : « صلح غایت مقصود وهدف انسان وتمام مخلوقات است. همهٔ موجودات بحکم غریزهٔ طبیعی وذاتی وبسبب حب طبیعی حیات برای صلح تقلامیکنند. هدف هرجامعه اعم اززمینی یاآسمانی صلح است **و صلح درجامعهٔ بشری عبارتست ازتوافق مردم در رابطهٔ منظم با یکدیگر**. صلح رابطه نیست مثبت (پوزیتیف) یعنی عبارت است ازتوافق مثبت بین دو شریك یا دو همسایه که با یکدیگر با ترافق و توافق بسر برند. پس صلح بدون وجود دو شریك ودوطرف صلح امکان پذیر نیست. و مفهوم صلح آن است که دوطرف قضیه درتوافق قرار گرفته اند، و جنك یعنی دو طرف قضیه درکشمکش و تضاد اند. پس مقصود از صلح نه تنها عدم وجود جنك است یا حفظ روابط بوسیلهٔ اعمال قوانین حقوقی و جزائی و اجرای مقررات قضائی، بلکه توافق و همکاری بین دوطرف هم شرط صلح میباشد.» (مقایسه شود با مفهوم صلح در اصطلاح امروز که تنها بمعنی نفی جنك وفقدان حرب است ووجود صلح الزامی برای توافق وعمل مثبت ایجاد نمیکند یعنی درعرف جامعهٔ زمان معاصرمفهوم منفی دارد نه مثبت)

بعقیدهٔ اگوستن صلح بردوقسم است: **(۱) صلح زمینی** که بمعنی موافقت بین مردم است دررابطهٔ با یکدیگر. **(۲) صلح الهی یا آسمانی** که عبارت است ازحفظ رابطهٔ

افراد انسان با خداوند و شرکت مردم در عقیدهٔ مشترك واحد عشق بخدا و در نتیجهٔ آن عشق بیکدیگروهمین خاصیت مشترك عشق بخدا سبب تساوی مردم ووجود اتحاد وصلح الهی بین مردم میشود . **صلح ارضی همان نظم دنیوی است** وصلح ارضی که هدف جامعهٔ ارضی است خوب است ولی حد اعلای خوبی نیست،صلح زمینی برای اعضای شهر خدا وسیله نیست بجهت نیل بصلح آسمانی .

اصطلاح « **صلح جهانی** » (۱) ظاهراً اصطلاح موضوعهٔ سن اگوستن است واز طرف وی وضع شده . این اصطلاح تا بامروز باقیمانده ودر روابط بین‌الملل همه روزه مورد استعمال دارد، **جامعهٔ ملل** بعد از جنك اول جهانی و **انجمن ملل متحد** بعد از جنك دوم جهانی درزمان معاصرهدف خود را تأمین صلح جهانی اعلام کردند اما تا چه درجه این ادعا بحقیقت نزدیك بود و تا کجـا موفقیت در تحقق این ادعا حاصل شده یا خواهد شد مورد تأمل ومحتاج ببحث است .

در تحلیل فلسفهٔ سیاسی اگوستن :

اگوستن با وضع فلسفهٔ تاریخ خودو کوشش **در کشف هدف تاریخ بشری** سعی میکند تاریخ رم را درسیر تاریخ جهان در محل شایستهٔ خود قرار داده و آنرا مجسم و برجسته نشان دهد و نقش تاریخ رم را درسیر تکامل انسان ، مهم جلوه دهد. بهمین‌منظور تئوری قدیم راکه میگفتند « انسان تبعهٔ دوشهراست : شهرمولد وشهرخدا» تجدید تفسیر نموده وپایهٔ فلسفهٔ خود را براین تجدید تفسیردوجنبه داشتن انسان میگذارد . وی ابتدا معتقد میشود بوجود دو عالم یا دو شهر : **(اول) عالم خاکی یا سفلی** که همان جهان آدمی یا دنیای بشری باشد : **(دوم) عالم علوی یا شهرخدا** ومیگوید « خداوندمیل کردکه ازیك بشر(آدم وحوا) بشرهای دیگربوجودآورد واین نوع را تکثیر کند.وی فرشتگان ونیزروح راآفرید. عالم علوی با خدا سروکاردارد و تحت سلطنت جاودانی الهی است . عالم سفلی تحت نفوذ شیطان است، پس مقر بدیهـا و کانون شرارتهاست . قابیل متعلق بعالم سفلی است وهابیل بستگی بعالم عـلوی دارد، قابیل شهرساخت ولی هابیل زائربود وشهر نساخت . اگرچه بعضی از **مقدسین** (۲) درزمین بسرمیبرندواتباع جهان خاکی هستند ولی شهر آنها بالاست و روز قیامت ارواح طیبهٔ متعلق باین اجساد به‌اجساد خود بازگشته سلطنت‌جاودانی را تشکیل خواهند داد .»

اگوستن مدعی است که آئین کشور خدا را شخصاً از مسیحیت استنباط کرده ولی ازطرف‌دیگر ملاحظه میشود که عقاید فلاسفهٔ هلنیستیك وسیسرو را هم در آن گنجانیده است. وی جامعهٔ بشری یا کشور انسان‌را، هم‌مرز باعالم دانسته وافراد انسان رابواسطهٔ وجود وجه مشترك بشریت بدون رعایت امتیازات نژادی یا مالی یا طبقاتی عضو جامعهٔ انسانی میشمارد .

معنی مذهبی این تمیز وتفکیك بین عالم علوی وعالم سفلی یا شهر ارضی و شهر

۱- Universal Peace و Paix universelle ۲- Saints

سماوی را **سنکا و مارك اورل** ذکر کرده‌اند ولی اگوستن آنرا بسط و توضیح داده می گوید: «**طبیعت انسان بدو گونه وازدو عنصر آفریده‌شده ودارای دوجنبه است یکی روح ودیگری جسد** ولذا انسان در آن واحد تابع دو جهان قرارمیگیرد یکی جهان خاکی ودیگر شهر سماوی. حقیقت اساس حیات انسان عبارت است از تقسیم علایق وی بدوقسمت: **اول** نوعی ازعلایق جهانی که در حول مرکز جسم جمع آمده. **دوم** نوع دیگری ازعلایق جهانی که خاص روح است وبروح تعلق دارد.»

بطوریکه قبلا اشاره کردیم این تمیز بین دوعالم یکی ازپایه های افکار مسیحیت در رشتهٔ اخلاق وسیاست است. اما اگوستن این تمیزوتشخیص بین دوعالم راکلیدتفاهم تاریخ بشریت قرار داده **وتاریخ را همیشه صحنه‌ئی ازمشاجره و کشمکش بین این دو جامعهٔ زمینی و آسمانی میداند.** بعقیدهٔ وی « در یکطرف انسان، مدینهٔ ارضی واقع شده وآن جامعه‌ئیست که برروی انگیزه ها ومحرکات مشهی وتملك‌طلبی و حرص و مشتهیات خاکی طبیعت ادنای انسان قرار گرفته. در طرف دیگر وی شهر خدا واقع شده وآن‌جامعه‌ئیست که بامید صلح آسمانی ورستگاری روحانی بناشده‌است.

«تاریخ اولی که مقر سلطنت شیطان است از زمان نافرمانی فرشتگان آغاز گشته وبخصوص بصورت امپراطوریهای مشرکین و کفار درآشور و رم ظاهر شده‌است. دومی سلطنت مسیح است که ابتدا در قوم یهود و بعد درکلیسا ودر امپراطوری مسیحی تجلی نموده. **تاریخ، داستان شورانگیز کشمکش بین‌ایندوجامعه است وبفتح نهائی شهرخدامنتهی میشود.** صلح‌تنها درشهرسماوی میسراست وتنها سلطنت‌روحانی‌ثبات دارد وبس.»

اگوستن با ذکر این‌مقدمه اسباب وعلل سقوط رم را تفسیر کرده میگوید: «تمام سلطنت هائی که صرفاً جنبهٔ ارضی دارند باید روزی ساقط شوند زیرا قدرت ارضی بر حسب طبیعت متغیر است وبی دوام‌وبرپایهٔ غرائز وجنبه هائی‌ازطبیعت‌آدمی بنا شده است که مستلزم جنگ و کشمکش وحرص تفوق، وآزسلطه وحکومت میباشد.»

دراینجا باید بدین نکته توجه نمود که آگوستن چگونه این تفسیر را با حقایق تاریخی تطبیق میکند. مقصودآگوستن آن نیست که بگوید شهر زمینی یاشهر خداطابق النعل بالنعل با مؤسسات موجودهٔ انسان در روی زمین وفق میدهدیا بعبارت دیگردولت وکلیسا مظهرکامل وقطعی‌اند وشهر میباشند. چون آگوستن از لحاظ احتیاج کلیسا بدولت و احساس انکه‌کارقوهٔ روحانی بدون استمداد از زور دولت پیش‌نمیرودنتوانسته است دولت را بکلی مردود وصرفاً مظهرامور شیطانی و بدیها شمارد ناچار شده است معترف شود که‌کلیسا که خود یکی از تشکیلات مرئیهٔ انسان است عین سلطنت الهی نیست وهمچنین حکومت دنیوی وسیاسی یا دولت هم عین قدرت شیطانی ومنطبق بانیرو های شیطانی نیست. بالاخره‌احتیاج، آگوستن راناگزیر میکند که قدمی فراتر گذاشته قائل شود که «**یك زمامدار مذهبی که برای منع کفروجلوگیری ازشرك‌متکی**

بقدرت امپراطور میباشد نمیتواند وحق نیست که بحکومت حمله کند و آنرا نمایندهٔ سلطنت بدیها شمارد.»

این گفتهٔ صریح آگوستن خود بهترین دلیل است بر آنچه که درباب سازش قدرت سیاسی وروحانی برای حکومت برمردم قبلا ذکر شد. تضادبین عقاید آگوستن واینکه چگونه افکار وی در برابر این تضادها دچار سرگردانی وحیرانی میشود نیز بخوبی مشهود است وبالاخره مؤید این حقیقت میشود که درباطن فلسفهٔ وی و درمتن کلیهٔ استدلالات و منطق وی تنها یك هدف وجود دارد و آن **لزوم شرکت مذهب با قدرت دولت است برای حکومت برمردم** ومیخواهد دستگاه روحانی و مسیحیت را در این قدرت وزمامداری شریك کند وبا دولت درحکومت برمردم سهیم شود. گاهی دولت را مردود میشمارد، ومظهر شیطان و نمایندهٔ بدیها ومقر حکومت اهرمن میخواند، وگاهی آنرا من‌جانب‌الله وبمنظور کیفر گناهان خلق‌جلوه میدهد، وزمانی آنرا برای نظم جهان واجب میشمارد، وهنگامی آنرانیمی مظهر شیطان ونیمی تجلی ارادهٔ رحمان یا معجونی‌ازنیك وبد میداند، وبالاخره چنان درتنگنای حل این غوامض و در این تارعنکبوت تضاد ها گرفتارآمده که ناگزیر به توسل به این تفسیرات و توجیهات متضاد شده تا آنجا که صریحاً **دولت راوقتی برحق وخوب میداند که زوروقدرت خودرا بنفع کلیسا وبرضدکفار ومشرکین وعموم اشخاص خارج ازمذهب مسیح بکاربرد** یعنی بازور شمشیر مسیحیت را برهمهٔ خلق جهان‌تحمیل کند. درصورتیکه این‌کاربا عقیدهٔ وی در جای دیگر که مذهب را امر قلبی میشمارد ومیگوید «**نباید مذهب تنها با زور تحمیل‌شود**» منافات دارد. درتحلیل نهائی، مثل این است که میگویداصول‌وآیین‌مذهب بایدکمی با زور دولت وقدری باتبلیغ‌کلیسا بدماغ مردم واردشود یعنی بوسیلهٔ معجونی که مرکب از **زور حکومت وقدرت کلیسا** باشد بمردم خارج ازمذهب‌تحمیل گردد.

بالاخره آگوستن نیز مانند سایر مسیحیان معتقد است که «تمام قدرتهای موجود ناشی از خداوند است» این بیان‌کلی البته شامل قدرتهای شیطانی هم میشود ولی این نکته را مسکوت گذاشته توضیح نمیدهد که چگونه قدرت شیطانی ناشی از خداست و چرا؟ واگرچنین است برای چه خداوند مصدرصدور قدرت شیطانی باشد وفلسفه ودلیل آن چیست؟ درهرحال قدرت حکومت را بطوریکه گفته شدمن جانب‌الله و برای‌جبران وعلاج گناهان‌مردم لازم میشمارد وهمچنین دوشهرخدائی وزمینی‌را بنحو مرئی ازیك‌دیگر جدا نمیداند. شهر ارضی وی مقر سلطنت بدیها و مسکن کلیهٔ مردم شریر است وشهر سماوی اومقر نیکان ومجمع آزادمردان ومنجیان‌است هم دراین‌جهان وهم‌درجهان‌دیگر. بدینطریق آگوستن محل‌مشخصی برای هریك‌ازاین دوشهر قائل نشده وآشکاراست که خود در اینمورد گرفتار ابهام و اشکال گردیده میگوید: «در تمام دورهٔ حیات‌زمینی، ایندوجامعه بایکدیگرمخلوط‌اند وتنها درروز قیامت ویوم قضاوت نهائی ازیکدیگرجدا میشوند» (مقایسه شود باعقیدهٔ مذهبی بهشت وجهنم درجهان دیگردرمذاهب یهودومسیح واسلام وعقیده به‌روزجزا که گناهان ونیکوکاریهای هرفرد دردو کفهٔ ترازوسنجیده‌میشود

چنانچه نیکی‌ها افزون بود جای آن فرد در بهشت است و گرنه به جهنم میرود).

دراینجا آگوستن در باب امپراطوریهای مشرکین و کفارواینکه آنهادرجهان بشری چه مقام وموقعیتی دارند آیا صرفاًمظهر سلطنت‌شیطان‌ویامانند جامعهٔ رومی‌زمان آگوستن مخلوطی ازمظاهرشیطان وتجلیات رحمان میباشند دچارابهام شده وناچاربحث در آن‌را سرسری گرفته وشرح نمیدهد. اجمالا اینکه امپراطوریهای کفاررا مظهر سلطنت بدیها میداند ولی عین شهرشیطان نمیشمارد (مانند آنکه بدیها وشیطان از دوقماش مختلف باشند وبادرجه ورتبهٔ بدیهاپائین‌ترازشیطان واعمال شیطانی باشد) وبازناچار میشود که کلیسارا مظهرشهرخداوند بشمارد اما نه مظهر کامل و نه عین شهرخدا. یکی ازمظاهر مؤثرافکارآگوستن تأکیدی است که نسبت به تشکیلات کلیساقائل شده واهمیتی که بتحقق نیروی کلیسابعنوان یك مؤسسهٔ متشکل‌میدهد. کلیسارا محل وحدت اجتماعی تمام معتقدین واقعی میشمارد که رحمت الهی بوسیلهٔ آن میتواند درتاریخ بشری‌تجلی‌نماید،ورستگاری انسان وتحقق حیات آسمانی رامطلقاً منوط به‌تحقق کلیسامیداند. بهمین‌سبب‌ظهور کلیسا رادرتاریخ نقطهٔ رجعت یاتغییر مسیرتاریخ میشمارد و میگوید: «این زمان آغاز دورهٔ نوینی‌است درکشمکش بین قدرتهای رحمانی وشیطانی ومبارزهٔ بین نیك وبد.وازآنجا رستگاری انسان بستگی‌دارد بامنافع وعلایق کلیسا واین علایق ومنافع درتحلیل نهائی برتمام منافع‌وعلایق دیگر تفوق‌دارد» بدینطریق آگوستن تاریخ‌کلیسارا به «**سرگذشت سیرخداوند درجهان**» معنی میکند. بعقیدهٔ وی «نژادانسان بمنزلهٔ یك‌خانواده‌است که سرگذشت غائی آن خانواده در زمین نیست و درآسمان است. وحیات آدمی صحنهٔ مبارزهٔ جهانی بین‌نیکی های خداوبدیهای‌ارواح شورشی‌است. تمام تاریخ بشری گشایش نقشهٔ مطروحهٔ‌الهی برای‌رستگاری‌است که ظهورکلیسا درآن، نقطهٔ روشن‌ولحظهٔ قاطع ومهمی‌است. لذا **وحدت نژاد** یعنی وحدت دراعتقاد به مسیحیت درتحت قیادت کلیسا» (بطوریکه ملاحظه میشود کلیهٔ این فرضیه ها در حول محور همان عقیدهٔ قدیمی مذهب زردشت یعنی جنك بین اهرمن ویزدان دورمیزند وکلیهٔ تفسیرات وتعبیرات ازآن فرضیهٔ قدیم سرچشمه میگیرد). درهرحال نتیجه واستنباط منطقی‌ازاین‌استدلال آگوستن آن‌است که **دولت بازوی‌دنیوی کلیساست**‌ولی‌چنان‌مینماید که‌اوضاع واحوال زمان‌به‌آگوستن اجازه نمیداده است که این‌استنباط رابصراحت فوق بیان نماید امامفاهیم‌بیانات‌وی‌حاکی ازهمین استنباط است وآنرا تأییدمیکند.

فرضیهٔ آگوستن در باب رابطهٔ بین زمامداران دنیوی و زمامداران مذهبی مانند عقیدهٔ سایرنویسندگان مسیحی مبهم است وروشن نیست ولی لازم میشمارد که دولت‌حتماً دولت مسیحی باشد وحاکم بریك‌جامعهٔ جهانی، وهمهٔ مردم جهان‌درتحت لوای آن‌دولت مسیحی‌بسربرند، ودرآن جامعه باید علایق روحانی مقدم برکلیهٔ علایق‌دیگر شمرده‌شود تابوسیلهٔ ایمان وخلوص عقیدهٔ مذهبی راه رستگاری انسان بازگردد.

بعقیدهٔ **جیمزبریس** (۱) فرضیهٔ امپراطوری مقدس روم (که بعداً شرح آن‌خواهد

۱ – James Bryce

آمد) براساس فرضیهٔ شهر خدای آگوستن بنا گردیده ولی پس از سقوط امپراطوری مقدس روم درقرن ۱۷ بازهنوز این عقیدهٔ **وحدت سیاست ومذهب** بقدری قوت داشت که ازمیان نرفت . باید دانست که در قرن ۱۷ برای یك متفکر اروپائی حتی فکر اینکه ممکن است دولت کاملا ازامورمذهبی بر کنار باشد خالی ازاشکال نبود زیرا دماغها طوری باعقیدهٔ وحدت دولت ومذهب ومتفرعات آن وباایدهٔ امپراطوری مقدس خوگرفته بود که تامدتها چون نقشی ثابت قابل زوال نبود واعتقاد به **تفکیك مذهب ازسیاست** درحکم مسلك رادیکالیسم افراطی زمان شمرده میشد درحالیکه در دوره‌ئی که شخص آگوستن زندگی میکرد آغاز دورهٔ ایدهٔ تفکیك مذهب ازسیاست بود.

رسوخ عقیدهٔ «وحدت سیاست ومذهب درد‌ولت ودرزمامدار» رادراروپا از گفتهٔ **گلادستون**(۱) نخست وزیر انگلیس درقرن ۱۹ میتوان درك کرد که گفت : « **دولت وجداناً احساس میکند که میتواند بین حقایق مذهبی ودروغهای مذهبی فرق گذارد و آندو را ازیکدیگر تشخیص دهد**» بطوریکه ازاین گفتار مشهود است عقیدهٔ لزوم وحدت سیاست ومذهب تاقرن ۱۹ هم هنوز دراروپا وجودداشته است .

آگوستن درباب کلیساودولت ودرمبحث لزوم اینکه دولت باید دولت مسیحی باشد، تاآنجا بحدافراط رفته که میگوید : «**دولت بهر نحوی ازانحاء که ممکن است باید خود نیزیك کلیسا باشد زیراشکل نهائی تشکیلات اجتماعی بایدمذهبی باشد**» واضافه میکند که «البته درباب اینکه اتحادیهٔ اجتماع در آن هنگام چه صورت وشکلی باید داشته باشد موضوعی است قابل بحث وقابل حل وفصل»

آگوستن درفلسفهٔ تاریخ خود میگوید : «امپراطوریهای ماقبل مسیح را تادرجه‌ئی میتوان دولت خواند زیرادرآنموقع مسیحیت وجود نداشته وسیرتکامل بشر بدرجهٔ زمان ظهورمسیحیت نرسیده بود ولی پس ازظهور مسیح دیگر نمیتوان برامپراطوریهای سابق اطلاق دولت بتمام معنی‌الکلمه نمود زیرافاقد مفهوم وشرط دولت بوده‌اند که عبارت باشد ازتقویت مذهب حقیقی وتعلیم مذهب واقعی تابتوانند برحق باشند **وپس ازظهور مسیح دیگرهیچ دولتی برحق نیست ودولت نیست مگر آنکه مسیحی باشد**».

درپایان این گفتار مقایسهٔ مختصری بین بعضی ازعقاید آگوستن باسیسرو ونیز باعقاید افلاطون برای ملاحظهٔ سیرتاریخ فلسفهٔ سیاسی خالی ازفایده نیست .

مقایسهٔ بین عقاید سیسرو و آگوستن :

سیسرو در باب **محل انسان در عالم** معتقد است که « مردم بالطبع و برحسب طبیعت عضو جامعهٔ انسانی هستند لذاعموم مردم عضواین جامعهٔ جهانی یعنی جزئی ازاین کشورانسانی میباشند».

اگوستن میگوید : «اگرچهٔ نقشهٔ خداوند درآغازخلقت این بود که همهٔ مردم عضو این جامعه باشند ولی این نقشه بواسطهٔ هبوط آدم باشکست مواجه شدوپیشرفت ننمود

---

۱ - Gladstone

ولذا از آنزمان ببعد تنها عدهٔ معدودی میتوانند عضو این سلطنت الهی شوند و آنهائی قبول میشوند که خداعضویت آنان را بخواهد واین عضویت تنها به رحمت الهی ومشیت پروردگار امکان پذیراست و چون رحمت پروردگار برهمه کس نازل نمیشود پس همهٔ مردم عضواین جامعه نیستند. البته نزول این رحمت ارتباطی به امتیازات نژادی وطبقاتی یاملی و کشوری ومالی ندارد.»

به بیانات فوق ایرادات بسیاروارد شده که ذکر آن موجب اطناب و تطویل کلام است واندیشه درمورد اظهارات اگوستن بعهدهٔ خواننده وبذوق اهل فلسفه واگذارمیشود وازحد گنجایش این مقاله خارج است . اما اگوستن در جای دیگر که موضوع جامعهٔ جهانی رامطرح میکند دلیلی که برای لزوم طبیعی این جامعه میآورد همانا **وجودوجه اشتراکی است بین همهٔ مردم و آن عشق بخدا وپرستش یك پروردگاراست.** درحالیکه این وجه اشتراك بعقیدهٔ مفسرین سیاسی فلسفهٔ اگوستن نمیتواند دلیل عضویت یك جامعه و تشکیل یك جامعه قرار گیرد مانند آنکه بگوئیم حامیان موسیقی یا نقاشی یامثلا طرفداران هومر یا بوعلی سیناعضو یك‌ملت ویك جامعه هستند که بااجتماعات دیگر فرق دارد ومعتقد شویم که وجود این نوع عقاید درآنان سبب عضویت ایشان دریك‌جامعه میشود . این طبقات میتوانند یك جامعه مثلا بنام جامعهٔ موسیقی دانها یانقاشان یاانجمن هومریاطرفداران بوعلی سیناتشکیل دهند ولی تشکیل یك جامعهٔ بتمام‌معنی ازآن افراد الزامی نیست . ممکن‌است ضمناً تشکیل یك جامعهٔ بتمام‌معنی یعنی‌تشکیل یك‌جامعهٔ‌جهانی هم بدهندیاندهند . اشتراك عقیده درتحسین هومر نمیتواند آنهارااعضاء یك‌جامعهٔ‌قضائی وحقوقی وقانونی قراردهد . اگوستن میگوید «عشق خدا درافراد ایجاد حس‌یك رابطهٔ اجتماعی نسبت بیکدیگرمیکند» ازجملهٔ تضاد های قابل ذکردرتحریرات اگوستن‌اینکه گاهی کلیسای کاتولیك راشهرخدا میداند و دراینمورد میگوید که « این شهرخدا دارای دوارزش بوده و برپایهٔ آن دوارزش استواراست . یکی **عدالت** (که آنرا **ژوستیتیا١**) مینامد) ودیگری **صلح** (که آنرا **پاکس ٢** نام میگذارد .)

درمقایسهٔ بین عقاید افلاطون واگوستن :

(اول)درباب تمیز بین قدرت دولت وعدالت‌دولت ورابطهٔ بین‌این‌دوعنصر، افلاطون قدرت‌دولت رامنوط به‌اطاعت اتباع میداند ازحکم دولت، وعدالت‌دولت‌راعبارت میداند از حفظ این قدرت : در واقع بعقیدهٔ افلاطون ، قدرت وعدالت دولت یکی است وباحصول یکی دیگری نیزحاصل وتأمین گردیده. امابعقیدهٔ اگوستن، عدالت عبارت‌است ازنظم جهانی ونظام عالم (نه نظم دردرون یك دولت و کشور) وجامعهٔ جهانی برجامعهٔ کشوری یا دولت تفوق دارد . بطوریکه مفهوم است چون افلاطون دولت های سیته را واحد های مستقل اجتماع دانسته وفکرخودرا مانند اگوستن به **نظم جهانی** توسعه نداده است مواجه بااین مشکل نشده که عمل دولت نسبت باتباع خود ممکن‌است تجاوز ازحد

Pax – ٢ Justitia – ١

نمایدو بجائی رسد که منافی نظم جهانی ولذا برخلاف حق باشد (زیرا اصل حق بعقیدهٔ اگوستن در نظم جهانی است) وبدینطریق افلاطون بین آنچه که حق است با آنچه که صلاح کشور و دولت خاص است فرق و اختلاف قائل نشده ولذا وارد بحث درموضوع اخلاق جهانی (باصطلاح امروز اصول روابط بین المللی یاحقوق وقانون ومقررات بین المللی) نگشته است.

امادرباب اصطلاح جامعهٔ جهانی، باید بین مفهومی که دردماغ اگوستن از وضع و استعمال این اصطلاح ایجاد شده بامفهوم امروزی آن فرق گذاشت. منظور اگوستن از جامعهٔ جهانی **جامعهٔ افراد است** یعنی جامعهٔ متشکل ازفرد فرد مردم روی کرهٔ زمین نه مجموع دولتها یاملتها یا کشورها طبق اصطلاح امروز. بنابمفهوم نظر اگوستن هرفرد ازافراد بشر عضو جامعهٔ جهان است و باید نسبت بدان وفادار باشد ودرصورت لزوم علاقه وسوگند یاوفاداری خودرا بادولت خود شکسته بجامعهٔ جهانی پیوندد (آگوستن البته دراستعمال اصطلاح جامعهٔ جهانی همیشه جامعهٔ مسیحیت رادر نظر میاورد) آگوستن درفلسفهٔ خود نمیخواهد که قوانین اخلاقی بین المللی یاجهانی را بردولتها تحمیل کند بلکه افراد بشررا مخاطب خود قرارداده ازایشان خواستاراست که **پیمان خودرا بادولتها شکسته آن پیمان را بجامعهٔ جهانی انتقال دهند.** درنزد افلاطون هرانسان، متعلق بجامعهٔ کوچك دولت سیته است نه جامعهٔ بالاتر ازآن لذا محکوم باطاعت ازقانون دولت است. درنزد آگوستن انسان عضو جامعهٔ جاودانی جهانی است ومحکوم باطاعت ازحقوق جاودانی و قانون جهانی، وبعبارت دیگر، **عدالت افلاطون** نسبی است ومرتبط باآن نظم اجتماعی که ازحیث زمان ومکان محدود وتنها مربوط ومحدوداست بهرفرد وهمشهریان آن فرد وهم آنکه عدالت افلاطون قابل تغییراست. اما **عدالت آگوستن** برای همهٔ افراد بشر ودرتمام ازمنه وامکنه یکسان است ومحدود بزمان ومکان یامخصوص بدستهٔ معین ازافراد بشر نیست وآنچه که کلا وجمعاً وفی حد ذاته صواب وعدل است ناگزیر اگر آنرا بایك سطح سنجش (استاندارد) مطلق نیز بسنجیم بازعدل وصواب خواهد بود.

(دوم) درباب جنك وصلح : بعقیدهٔ افلاطون **جنك سبب وجود حکومت است** وحکومت جزء اساسی دولت. بدون جنك قریحهٔ عالی انسانی واستعداد نهفتهٔ در وجود بشری نمو نمیکند. جنك ممکن است لازم آید ولی خوب نیست وناشی ازمطامع واحتیاجات است. در دنیائی که دولتها بحد کمال رسند جنك وجود نخواهد داشت. پس بهتر است کشورها ازیکدیگر مجزی باشند وبایکدیگر تماس نداشته باشند و چون تماس نداشته باشند بالطبع تصادمی دست نخواهد داد. اما بعقیدهٔ آگوستن چون همهٔ مردم بندهٔ یك خدا هستند پس تابع یك نظم جهانی نیز میباشندو لذاحصول ایدآل صلح جهانی منوط باین نظم جهانی است. وچون هرانسان محکوم است باینکه همسایهٔ خود را دوست دارد لذا باید تمام مردم را دوست دارد وباهمهٔ مردم جهان بر سر صلح و مرافقت باشد. آگوستن صلح مفروض افلاطون راکه محصور در درون یك کشور است باتمام شرایط و خواصش بهمهٔ

جهان توسعه میدهد و از نظر آگوستن دراین صلح جهانی جنبهٔ مذهبی استنباط نمی‌شود بلکه همان نظم جهانی مقصود است شبیه به **پاکس رومانا (۱) یا صلح رومی** که هدف امپراطوری روم بود که همهٔ جهان را تحت لوای دولت روم قرار دهد.

(ج) ـ عقاید سن گرگوار

(۵٤۰ ـ ٦۰٤ ب . م .)

شرح حال

سن گرگوار اول معروف به گرگوار بزرگ، پاپ کلیسای رم، متولد رم، وازخانوادهٔ اعیان بود ولی اظهار داشت که به وی الهام شده است که باید حیات خانقاه را بپذیرد لذا در ۵٤۷ منازل خود را به خانقاه مبدل کرده ریاست آنرا در عهده گرفت. در ۵۷۸ بریاست امورخیریهٔ رم منصوب شد. از ۵۷۹ تا ۵۸٦ بسمت سفارت درقسطنطنیه بسر بردو سپس مشاوراول **پلاژیوس دوم** گردید. بعد سن آگوستن رابجای‌خود بسفارت بانگلستان فرستاد وخودبا آراء شفاهی‌عامه بسمت پاپ انتخاب شد.

از تحریرات وی که با سیاست مربوط میباشدیکی کتابی است بنام «احراز تفوق پاپ» ودیگر کتابی بنام «موفقیت دنیوی پاپ».

عقاید سن گرگوار

در این فصل اشاره کردیم وهم از مطالعهٔ عقاید سیاسی امبرواز وآگوستن معلوم گردید که شهرت اولی درعالم فلسفهٔ سیاسی ارتباط دارد با عقیده و اصرار وی درباب **استقلال کلیسا نسبت بمسائل روحانی**. وشهرت دومی بیشترمربوط است بعقیدهٔ وی در باب **تشخیص بین جامعهٔ مذهبی وجامعهٔ دنیوی یاتمیز بین کلیسا ودولت**، وبعبارت‌دیگر **تقسیم‌قدرت حکومت برمردم بین‌دوحکومت جسمانی وروحانی.** البته فلسفهٔ هردو شامل اصل شناختن حکومت دنیوی است تاهنگامیکه عملیات حکومت مزبور از حدود قضاوت وحوزهٔ عمل دولت سیاسی تجاوز نکند.

اصل‌وظیفهٔ **اطاعت کشوری** (۲) وانقیاد نسبت بقدرتهای موجود را که **سن‌پول** درفصل سوم موسوم به **رومیان** مؤکداً توصیه کرد با ازدیاد قدرت کلیسا تغییری ننمود وبقوت خود باقی ماند واین نکته جالب توجه است که هیچ یك از پیشوایان و متفکرین مسیحی تا دوقرن بعد از تأسیس قانونی‌کلیسا درفرضیه های خود بحدود امتیازات خاصهٔ حکومت کشوری تجاوز ننمودند، ولی طرفداری قوی هم از دولت‌نکردند. درمیان آباء کلیسا یاپدران مسیحیت، اولین کسی که بطرفداری قوی دولت برخاسته و حرمت وقدس زمامداران دنیوی ولزوم اطاعت صرف (پاسیف ۳) را برای مردم واجب میشمارد،

---

۱ — Pax Romana   ۲ ـ Civil Obediencc و Obéissance Civil

۳ ـ Passive Obedience و Obéissance Passif اطاعت صرف توأم با بی‌ارادگی و بردباری و تسلیم ورضا.

سن گرگوار پاپ بزرگ ومقتدر نیمهٔدوم قرن ششم است که وی‌را پدر تشکیلات **پاپی**(۱) قرون وسطی مینامند. موفقیت عجیبی که سن گرگوار در دفاع از ایتالی در برابر **لمباردها** (۲) بدست آورد وهمچنین نفوذ وی درقلمروغرب اروپا وشمال‌افریقا وشهرت او در رعایت عدالت وحکومت‌خوب، برحیثیت واعتبار دریای روم و سکنهٔ اطراف آن افزود وازطرفی ضعف دولت سیاسی، وی‌را ناگزیر کرد که وظائف وقدرت زمامدار سیاسی را نیز در دست گیرد.

بایددانست که درمیان آباء کلیسا گرگوارتنها کسی است که از **قدس وحرمت زمامدار سیاسی** صحبت میکند وبرای مردم وظیفهٔ اطاعت صرف را نسبت بزمامدار سیاسی تجویز مینماید. دلیل این مطلب معلوم است چون فلاسفهٔ مذهبی قبل ازوی خود بقدرت سیاسی نرسیده ودرمقابل ایشان زمامداران مقتدر سیاسی وجود داشته بالطبع دولت سیاسی را دنیوی وپست شمرده ولی اطاعت از آنرا هم با شرایطی‌لازم میشمارند ودرواقع دولت سیاسی‌راطبق فرضیهٔ خودبین خوف ورجا نگاه میدارندتا هرگاه دولت سیاسی با زمامداران ایشان سازش نکرد وآغاز ناسازگاری با پیشوایان مذهبی نمود مستمسك تحریم دولت ومردود شمردن آن و مبارزهٔ آنرا در دست داشته باشند. اما گرگوار چون خود مقام‌سیاسی را بچنك آورد قدمی فراتر گذاشته قدس وحرمت مذهبی برای زمامدار سیاسی‌قائل گردید.

از بیانات گرگوارچنین استنباط میشود که زمامدار شریر را نیز واجب الاطاعه میشماردواطاعت‌مردم‌را حق‌مسلم‌زمامدارمیداند. وی‌نه‌تنهازمامدارسیاسی‌راواجب‌الاطاعه شمرده بلکه اطاعت صرف یعنی توأم با سکوت و رضا و همراه باخاموشی و بردباری را نیز بمردم توصیه میکند بدینمعنی **که رعیت بعقیدهٔ وی حق ندارد در برابر هرنوع حکم زمامدار لاونعم کند** وبراو واجب است که امر زمامدار رابا سکوت وخاموشی وصبر وشکیبائی انجام دهد. وبطوریکه مفهوم است هیچ یك از آباءکلیسا تا این درجه بحد افراط نرفته‌اند. عقیدهٔ گرگوار درواقع مشابه نظرفردوسی‌است که گوید:

«چنان دان که شاهی و پیغمبری　　دو گوهر بود در یك انگشتری»

گرگوار در مبحثی از کتاب خود موسوم به **دستور شبانی** (یا کشیشی ۳) در باب نوع سرزنش‌وتوبیخی که‌اسقف ها باید نسبت به رمه ها (یعنی‌مردم) معمول دارند بحث نموده وصریحاً وبا نهایت تأکید مینویسد که **رعایا نه تنها بایدمطیع زمامدار سیاسی باشند بلکه نباید در باب حیات و طرز زندگی زمامداران تفکر و قضاوت یا انتقاد نمایند** ذیلا چند سطر از کتاب مزبور عیناً ترجمه میشود:

«... در واقع ونفس‌الامر نباید باعمال زمامداران باشمشیرزبان ضربت واردساخت حتی اگرعمل ایشان حقاً مستوجب سرزنش تشخیص داده شده باشد، اما اگراحیاناً حتی

---

۱ — Papauté , Papaey　۲ - Lombards

۳- Gouvernement pastoral , Pastoral rule کلمهٔ باستورال، هم بمعنی شبانی و چوبانی وهم بمعنی‌کشیشی است وناشی از آن است که آباء کلیسا بخصوص گرگوار، مردم را رمه وگله میداند وکشیش را بمنزلهٔ شبان وچوبان‌ایشان می‌پندارد.

بکمترین وجهی زبان، لغزش حاصل کرد و کنایه بزمامداران گفت قلب باید فوری در مقام جبران بر آید وفرد با کمال غمزدگی وپریشانی سر توبه وپشیمانی خم کند واستغفار جوید مبادا زیان آن بخودش بر گردد و اگر چنانچه برضد قدرت مافوق بمقابله برخیزد باید از آن قدرت برحذرباشد وازبیم آن برخود بلرزد. » (۱)

از طرف دیگر باید این نکته را متذکرشویم که ظهور **فرضیهٔ قدس و حرمت حکومت** در زمانی که آنارشی، ایجاد خطری بزرگتر از خطر کنترل کلیسا از طرف امپراطورمینمود چندان غیرطبیعی بنظر نمیرسد وبعقیدهٔ مفسرین فلسفهٔ سیاسی ظهورعقیدهٔ مزبورنتیجهٔ سیرتاریخی ولازمهٔ اوضاع زمان بوده است.

باوجودآنکه گرگوارهم‌اتوریتهٔ دنیوی وهم‌قدرت مذهبی رابدست‌آورده ودرواقع دستگاه سلطنت داشت بین لحن نامه‌های وی به امپراطورها و مفادنامه‌های نکوهش و پروتست‌های امبرواز به امپراطور تفاوتی مشهود است. بایمعنی که لحن نامه‌های گرگوار تندتر است با آنکه با فرضیهٔ **حرمت زمامدار** وی تضاد دارد. گرگوار به‌اعمال‌خلاف‌شرع امپراطوران‌پروتست‌میکند(۲) ولی ازاطاعت ایشان‌هم‌امتناع‌نمیورزید وچنین بنظرمیرسدکه معتقد است امپراطور قدرت‌آنرا داردکه حتی‌مرتکب اعمال‌خلاف قانون ونامشروع گردد ولی‌بشرط‌آنکه پیه‌لعنت را برتن‌خویش بمالد. بعقیدهٔ وی **نه‌تنها قدرت زمامدار ناشی از پروردگاراست بلکه هیچ چیز وهیچ‌کس بالاتر از امپراطور نیست بجز خداوند.** وافعال و اعمال زمامدار در تحلیل نهائی مربوط است بوجدان وی ورابطهٔ آن با خداوند ولاغیر.

(ط) - آئین دو شمشیر

از جملهٔ عقاید خاص این دوره که بدورهٔ آباء کلیسا معروف است و نتیجهٔ افکار متفکرین‌مسیحی در این زمان میباشد **آئین دو شمشیر** است. بطوریکه اشاره شد در این زمان یکنوع تشکیلات دوگانه و کنترل دوگانه نسبت‌بجامعهٔ بشری اروپا واطراف مدیترانه بوجودآمده که بنفع دوطبقه بود و بالطبع هریك از دو طبقه واجد یك سلسله معتقدات وافسانه‌هاگردیدندکه حفظ‌آن عقاید از آنزمان تا قرنها بعدنظر باوضاع و احوال وسیرتاریخ لازم‌آمد.

(اول) حفظ علایق‌ومنافع‌روحانی وروحانیون بمنظور رستگاری‌جاودانی مردم که‌درحوزهٔ اقتدار کلیساقرار گرفت وتشکیل‌یك‌سلسله تعلیمات خاص‌راداد که کشیشان وروحانیون باید عهده‌دار آن باشند.

(دوم) حفظ منافع وعلایق دنیوی وحصول وحفظ صلح‌ونظم‌وعدالت که درمنطقهٔ قدرت حکومت کشوری واقع شد و تشکیل یك سلسله عملیاتی را میداد که زمامداران سیاسی وکارگذاران ایشان باید عهده‌دار آن باشند.

---

۱ - کارلیل آنرا درکتاب خودکه ذکرشد نقل‌کرده جلد اول صفحهٔ ۱۵۲ شمارهٔ ۲

۲ - کتاب‌کارلیل جلد اول صفحهٔ ۱۵۳

پس لازم آمد که بین ایندو نوع نظم که یکی از آن دردست کشیشان ودیگری دردست مقامات رسمی دولت سیاسی بود یك روح مساعدت وهمکاری متقابل حکمفرما باشد . این **آئین کمك متقابل کلیسا ودولت بیکدیگر** مانع آن نشد که در هنگام بروز خطر و وقایع غیر مترقبه مانند بروز هرج ومرج درامور دنیوی یافساد دردستگاه روحانی، یکی ازدوطرف، تجاوز بحدود دیگری ننماید ولی باوجود ابهام درتعریف حدود ونفوذ این دوقدرت چنین احساس شد که وقایع غیر مترقبه نباید یك اصل رازیر پا گذارد وآن اصل این است که حوزهٔ قضاوت وحدودحکومت هر یك از ایندوقدرت بایدشناخته شود وهر یك ازاین دو قدرت بایدحقوقی را که خداوند برای قدرت دیگر مقرر داشته است محترم شمارد .

این فرضیه به **آئین دوشمشیر** یا **دواتوریته** معروف شد ودر اواخر قرن پنجم از طرف باپ **گلاسیوس اول** (۱) اعلامیهٔ رسمی در این باب صادر گردید ودر تمام ادوار قرون وسطیٰ این آئین بمنزلهٔ یك آئین مقبول پذیرفته شده جزء سنت وعادات قرار گرفت وهرزمان که بین پاپ وامپراطور رقابت در میگرفت رجوع به این آئین مینمودند ورابطهٔ بین روحانیات ودنیویات مورد بحث ومشاجره واقع میشد. دراینگونه موارد حتی اشخاص میانه‌رو واعتدالی نیز بفرضیهٔ **«یك جامعه درتحت کنترل دوگانه»** که تحت نظر دو **دستگاه واجد سلسلهٔ مراتب (هیرارشی) کلیسا ودولت باحدود صلاحیت قضاوت مشخص** اداره میشد ایرادی نداشتند وآنرا ازمسلمیات میشمردند ولی مخالف بودند باینکه هر یك از ایندو قدرت بطرف افراط یا تفریط بروند .

گلاسیوس به امپراطور مقیم قسطنطنیه نامه مینوشت وازآئینی که اکنون درغرب به **آئین ارتودوکس** معروف است دربرابر کفروانحراف مسیحیت شرقی ازمذهب دفاع میکرد ودرباب منازعه برسر **مسئلهٔ تثلیث** که ازیك قرن قبل شروع شده بود بحث می‌نمود. وی بالطبع در نامه‌های خود خط مشی امبرواز را تعقیب کرده میگفت درمسائل مربوط بآئین مذهبی باید امپراطور ارادهٔ خود را تسلیم پیشوای مذهبی کند وباید در این نوع مسائل تعلیم گیرد نه آنکه تعلیم دهد . معتقد بود که کلیسا باید حق قضاوت در مورد کلیهٔ مسائل دینی داشته باشد زیرا در غیر اینصورت نمی تواند مؤسسه‌ئی مستقل و حاکم بر امور خود باشد .

ازجمله مینویسد: (۲)

« خداوند قادر مطلق چنین اراده فرموده که معلمین و کشیشان مذهب مسیح از اسقف‌ها وروحانیون مسیحی تعلیم گیرند نه اینکه محکوم بحکم قانون کشوری یامقامات دنیوی باشند •

گلاسیوس طبق این نظریه اصرار میورزد که لااقل درهر مشاجره یاگفتگو که با مسائل روحانی تماس پیدا میکند مذهبیون متهم به‌جرم، درمحاکم مذهبی محاکمه شوند نه دردادگاه دنیوی .

استنتاج فوق به‌فرضیه واصلی متکی است که باتعلیمات آگوستن وفق میدهد. فرضیهٔ

---

۱ - Pope Gelasius I

۲ - رجوع شود به کارلیل جلد اول صفحهٔ ۱۸۷ شماره ۲

اگوستن این‌است که «**تیزبین روحانیات‌ودنیویات، اصلی‌اساسی درمذهب‌مسیح است** ودرنتیجه برای هرحکومتی که تابع‌شعائرمذهب مسیح‌باشد دستوری است غیرقابل نسخ . ترکیب وجمع‌دواتوریتهٔ روحانی ودنیوی دراختیاریك فردنوعاً کفرآمیزوازاعمال مشرکین است . شاید قبل‌ازمسیح این‌عمل قانونی بوده ولی‌قطعاًیك تدبیرشیطانی‌است. حضرت مسیح بسبب ضعف‌انسان وبمنظورجلوگیری ازخطاکاری وغرور طبیعی بشردستور تجزیهٔ این دوقدرت را ازیکدیگرصادرفرموده ومسیح آخرین شخص است در جهان که طبق حق‌وقانون این دوقدرت رادرقبضه داشت ولی طبق شعائرمذهبی مسیح برخلاف‌حق وقانون است که یك‌فردهم شاه باشد وهم کشیش».

این بود عقیدهٔ آگوستن که ازطرفی گلاسیوس، قسمت اول‌آنرا پذیرفته و ازآن نتیجه میگیردکه باید محاکم روحانیون ومردم دیگرازیکدیگر جدا باشد ولی درقسمت مؤخرفرضیهٔ آگوستن درعمل، نتیجه‌ئی میگیردکه هم بافرضیهٔ آگوستن و هم بااستنتاج خودش تضاد دارد زیرا هردوقدرت رادرشخص خود جمع نمود .

گلاسیوس ازلحاظ تئوری معتقداست که این دوقدرت محتاج‌یکدیگراندویامکمل ومتمم یکدیگرو گوید: (۱)

امپراطوران مسیحی اسقف‌را بمنظورحصول حیات‌جاودانی لازم دارند واسقف‌ها مقررات امپراطوری را برای تنظیم مسائل دنیوی بکار میبرند.»

بعقیدهٔ آباء‌کلیسا که گلاسیوس یکی‌ازایشان‌است«مسئولیت کشیش‌عظیم‌تروسنگین‌تر از مسئولیت زمامدار دنیوی است زیرا در روز بازپرس اوست کـه باید درباب ارواح تمام مسیحیان حتی زمامداران درپیشگاه خداوند پاسخ دهد ولی بهرحال هیچ یك ازدو قدرت نباید اتوریته‌ئی راکه شایستهٔ دیگری است بکاربرد.»

باید توجه داشت که فرضیهٔ **جامعهٔ مسیحی جهانی** معمول درقرون وسطی کـه ازآباء‌کلیسا بقرون وسطی رسید بافرضیهٔ منشأخود یعنی باایدهٔ قدیمی **جامعهٔ جهانی** فرق دارد وهمچنین ایدهٔ جدید **کلیسا ودولت** که دراصطلاحات امروزه بکارمیرودباایدهٔ کلیسا ودولت در زمان آباء‌کلیسا وقرون وسطی متفاوت است زیراکلیسا درعرف جامعهٔ معاصرعبارت است ازاجتماع یکدسته ازافراد بطریق داوطلبی بمنظورقبول یانشرآئین مسیح، درحالیکه تصویرکلیسا و مفهوم آن دردماغ آباء کلیسا و پیشوایان مذهب مسیح عبارت بود ازیك جامعهٔ جهانی شبیه امپراطوری . بعقیدهٔ ایشان‌هم امپراطوری‌وهم‌کلیسا هردوشامل‌کلیهٔ افراد مردم‌بوده وهمهٔ مخلوق‌را دربرداردبدون استثنا. بعبارت‌دیگرنوع بشرتشکیل یك جامعه داده ودرتحت ادارهٔ دوحکومت قراردارد که هر کدام واجدقانون خود وقانونگذارآن خود ودستگاه اداری و تشکیلات خود وواجد حقوق شایستهٔ خـود هستند . این فرضیه بافرضیه هـای قدیم ماقبل مسیحیت نیزفرق داشت زیـرا این فرضیه وفاداری مردم‌واطاعت ایشانرا تقسیم میکند بین دودستهٔ ایدآل ودودستگاه حکومت .

---

۱ - Gelasius , Tractatus جلد چهارم ۱۱ – منقول در کتاب کارلیل جلد اول صفحهٔ ۱۹۰ شمارهٔ ۱

مسیحت بوسیلهٔ تفسیرمذهبی جامعهٔ جهانی قبل‌ازمسیح بعنوان شرکت درمشیت‌الهی بجهت رستگاری انسان، چیزی **بر شرایط عدالت در دولت زمینی** افزوده و آن **الزام بهخلوص عبادت**است تااین‌جهان را بعقیدهٔ مسیحیون‌دروازهٔ حیات‌جهان‌دیگرقراردهد. وبعبارت دیگرریشهٔ عقیدهٔ «**الدنیا مزرعةالاخره**» درفرضیه های مسیحیت نهفته‌است. **مسیحت ایدهٔ وظائف مذهبی‌مسیح‌رامافوق حقوق‌ارضی،وعضویت‌درجامعهٔ آسمانی رابالاتراز تابعیت قرارداده** بدینطریق مسیحیت را درتحت ادارهٔ دونوع قانون ودونوع حکومت میگذارد تاهمدوش یکدیگر برمردم حکومت کنند. این مظهر دوگانه (دوالیستیك یادوالیتهٔ۱) جامعهٔ مسیحی‌خودایجاد یك حالت خاص‌نمود که‌درتحلیل نهائی، خواص ورنك مخصوصی به افکارسیاسی‌اروپائیان داد وخط مشی **سیاست‌وجریان** وسیرفلسفهٔ سیاسی رادرارو یادرمجرائی گذاشت که درفصول بعد ملاحظه خواهیم کرد.

بعقیدهٔ مفسرین فلسفهٔ سیاسی، درماوراء فرضیهٔ **رابطهٔ بین دوقدرت روحانی وسیاسی** که درطی قرون تاریخ همیشه مورد مشاجره وبحث قرارگرفته حسی نهفته بود وآن عقیده به **استقلال روحی وحق‌آزادی روحی وروحانی‌است** . وهمین‌حس درحقیقت‌ریشهٔ افکارجدید درباب لزوم **رعایت آزادی فردی‌وآزادی تفکروعقیده ومصون بودن خصوصیات وشخصیت هرفرداز تعرض و مداخله است** .



---

۱ — Dualistic و Dualité

فصل دهم

سیر افکار سیاسی درقرون وسطی

مردم وقانون مردم

(الف) مقدمه

ازلحاظ سیرافکارسیاسی ، دورهٔ آباء کلیسا راکه پایان آن قرن هفتم میباشد باید جزء دورهٔ قدیم دانست نه قرون وسطی ؛ زیراباوجود تغییرات عمدهٔ اجتماعی واقتصادی وسیاسی که درمدت شش قرن اول میلادی بوقوع پیوست ، پیشوایان فلسفی این تحولات اعم ازسنکاکه درآغاز این دوره قرارگرفته ویاگرگوار که معاصر پایان این دوره بود وهمچنین سایرفلاسفهٔ این‌عصر، یارومی بودند ویامنسوب بدستگاه امپراطوری روم؛ وعقاید ایشان ازهمان عقاید یونان قدیم سرچشمه میگرفت که پس‌ازسقوط یونان بهٔ‌رم آمد. عموم این متفکرین درحوزهٔ افکارسیاسی روم زندگی میکردند وامپراطوری روم ، هم درنظر سنکا وهم درنظر گرگوار تنها موجود مشخص سیاسی درجهان آن زمان بود وورا٫ امپراطوری رم نقشی دیگر نمی‌دیدند . هردو درفرضیات اصلی وتئوریهای اساسی مربوط بدولت وقانون عقیدهٔ مشترك داشتند . حتی صعود کلیسا به اوج اقتدار و تبدیل آن بیك مؤسسهٔ اجتماعی مستقل ومقتدر وحتی‌تصاحب مقام امپراطوری ازطرف‌کلیساکه بواسطهٔ سقوط امپراطوری درزمان گرگوار لازم آمده بود سلسلهٔ ممتدهٔ افکارسیاسی‌را‌نشکست. درواقع میتوان این دوره راپیوسته به‌ادوارسابق ودنبالهٔ آن شمرد ، امادرفاصلهٔ‌بین‌قرن ششم وقرن نهم وقایعی دراروپا رخ داد که این‌رشته راقطعاً گسسته وفاصله وشکافی بمدت سه قرن دراین سلسلهٔ ممتده افتاد . دراین سه قرن رم وغرب وقسمت وسطای اروپا در معرض هجوم اقوام ژرمن قرارگرفت ودستگاه امپراطوری روم درهم شکسته شد. البته **شارلمان** توانست القاب **امپراطور واوگوست**(۱) راتصاحب کندونویسندگان‌متملق وچاپلوس که درهرزمان بدورقدرت ،وظهور جمع‌میآیند سلطنت وی‌را**تجدیدحیات‌رم** خوانند وآنرا تجلی حقیقی سلطنت رم معرفی کنند . ولی شارلمان و کسانی که چرخ دستگاه حکومت وی را میگردانیدند رومی نبودند واین‌نکته خود تأثیرات عمیق وقطعی درسرنوشت‌روم وفلسفه وسیاست واجتماع وسایر شئون زندگی رومیان داشت .

امپراطوری رم دراین هنگام به‌شرق اروپامنتقل شد ودرقسطنطنیه استقراریافته،

---

۱ ـ Augustus و Auguste لقب بزرك امپراطوران روم مانند اعلیحضرت

کوچکترین نفوذی دررم وسایر ایالات غربی نداشت .
کلیسای رم دراثر اختلافات ارتودوکسی وپرستش شمایل مسیح، ازکلیسای قسطنطنیه جداگشته وکلیسای اروپای باختری نامیده شدوچون لمباردهارا کافر دانسته قدرت ایشانرا کفرمیشمرد باسلطنت فرانکها پیمان اتحاد بسته وبدینطریق پاپ شخصاً زمامدار سیاسی ودنیوی ایتالی مرکزی گردید .

فتوحات اقوام بربر وتغییرات اجتماعی واقتصادی که دراثر آن بعمل آمد تشکیل یك حکومت وسیع وبزرگ جهانی مانند امپراطوری روم راغیرممکن ساخت. غرب اروپا که سابقاً قطعهٔ زمینی ورای جهانی زندهٔ حوزهٔ مدیترانه حساب میشد در این هنگام بیدار ، ولازم آمد بروفق سیرتاریخ بتدریج هم ازلحاظ سیاسی وهم ازجهت قریحه وفکر برپای خود ایستد . اما ازقرن ششم تاقرن نهم اوضاع اروپا چندان اجازهٔ فعالیت فلسفی و **تئورتیك** نمیداد . بربرهای **ژرمنیك** هنوز به آندرجه ازفهم ورشد فکری نرسیده بودند که بتوانند بقایای تعلیمات وعلوم سابق را در اختیار گرفته بسط دهند ویا لااقل بهمان درجه نگاه دارند. البته تنهادرزمان شارلمان نظمی برقرارشد وتحصیل علوم عالیه مدتی قلیل مرسوم و احیا گردیدولی این واقعه یك حادثهٔ ضمنی و اتفاقی بود ودوران آن کوتاه وبامرك شارلمان پایان گرفت. هجوم‌های تازهٔ اقوام بربر درقرون دهم ویازدهم، هجوم **نورس‌ها**(۱) ازطرف شمال، وهجوم اقوام **هون** ازطرف خاور، باردیگر اروپارا درمعرض تهدید آنارشی قرارداد. بنابراین بحث درعقاید سیاسی متروك شدو گرفتن دنبالهٔ زحمات سالفین دراین رشته بازدوقرن دیگر بتعویق افتاد. درخلال نیمهٔ دوم قرن یازدهم باردیگر زمینه‌را برای بحث درافکارسیاسی فراهم واین بحث ازمباحثهٔ دامنه داری مابین مقامات روحانی وسیاسی درباب حدود قدرت و حوزهٔ عمل ایشان آغاز گردید . باوجود انقطاع وشکافی که درسلسلهٔ سیر افکارسیاسی جمعاً بمدت پنج یاقریب شش قرن بوقوع پیوسته بود (واین شش قرن زمان فاصل مابین قرون قدیمه و قرون وسطی محسوب میشود) در قسمت فرضیات سیاسی مسیحیان قدیم انحرافی حاصل نشد . البته اراده‌ئی دراین جریان دخالت نداشته ولی‌چون بواسطهٔ انقلابات وتغییرات سیاسی ومهاجمات وجنگها توجهی نسبت بدین مسائل بعمل نیامد وفیلسوفی بظهور نرسید ومهاجمین هم چندان بسراغ مذهب وکلیسا نرفتند وبعضی از ایشان حتی بمذهب مسیح گرویدند، بالطبع افکار آباء کلیسا وحتی سیرو همچنان دست نخورده باقی ماند . احترام به مکتب مقدس مذهبی اتوریتهٔ آباء کلیسا وحفظ سنن و عادات مذهبی بهمان حال بماند . اعتقاد بوجود حقوق طبیعت و اتوریتهٔ لازم الرعایهٔ آن نسبت بزمامداران و رعایا ، الزام شاهان بحکومت عادلانه و بروفق قانون ، حرمت مقررات موضوعهٔ کلیسا ودولت هردو ، و ایدهٔ وحدت مسیحیت در تحت دوقدرت موازی دنیوی (**ایمپریوم**۲) واخروی (**ساکردوتیوم** ۳) مورد تأئیدکامل تمام جهان اروپا بود . معهذا در اواخر این دوره انقطاع ورکود و در

---

۱ – Norse مردم شمال اروپا درحدود شبه جزیرهٔ اسکاندیناوی وفنلاند
۲ – imperium ۳ – Sacerdotium

آغاز قرون وسطی بعضی افکار تازه درباب قانون وحقوق وحکومت بوجود آمد که در دورهٔ قدیم وجود نداشت . واین افکار بمرور زمان درطرز فکر عمومی مردم رسوخ و نفوذ کرده تأثیری مهم درتعیین خط سیرفلسفهٔ سیاسی غرب اروپا نمود.

مفسرین فلسفهٔ سیاسی بعضی از این افکار نوین راتا درجه‌ئی منسوب باقوام‌ژرمن میدانند . البته اقوام مهاجم بربر ژرمنیك در آنزمان دارای تمدنی درخشان و فلسفه و افکاری متشکل نبودند . افکار مردم ژرمن درباب قانون شبیه بود بعقاید سایر اقوام‌بربر که همان تشکیلات قبیله وطایفه را داشته وعادات و زندگی ایشان نیمه بدوی بود ولی دراثر تماس این‌قوانین باقوانین‌رومیان ودرتحت تأثیر اوضاع سیاسی‌واقتصادی بصورتی درآمد که تقریباً درتمام نقاط غرب اروپا مشابه ویکسان گردید .

در این فصل باجمال به بعضی از این فرضیات جدید که در اوایل قرون وسطی در افکار سیاسی اروپا مؤثر افتاد اشاره میکنیم. این افکارنیزمانند عقاید آباءکلیسا بتدریج جزء مسائل مسلم ومحقق قرار گرفت وبه نسلهای بعد منتقل گردید .

(ب) ـ قانون اومنی پرزان (درهمه جا حاضر) (۱)

یکی از این افکارجدید ژرمنیك مسئلهٔ حقوق و قانون بود ودر دماغ مردم ژرمن چنین معنی میداد که :

«حقوق یا قانون چیزی است منسوب به **فولك** یا مردم مقیم دریك محل (۲) یا طایفه یا گروه یا دسته‌ئی‌ازمردم. **حقوق وقانون مانند ملك مشترك متعلق‌بایشان ودر تملك مشترك ایشان است وسبب تشکیل‌جمعیت میباشد** . قانون یعنی‌وسیلهٔ پیوستگی‌افرادمردم بیکدیگروسبب‌تشکیل گروه است.قانون‌درنظرایشان‌بمنزلهٔ ماده‌ئیست که افراد رابصورت یك‌گروه متشکل‌میکند . هرعضو گروه‌یا طایفه در درون**صلح‌مردم** (صلح‌فولك) زیست میکند وحقوق‌باقانون ایجاد مقرراتی‌خاص مینماید که برای‌جلو گیری از درهم شکستن آن صلح ضروری است.»

محرومیت از «**حفاظت قانونی**» که مجازات بدویان دربرابر جرم بود ، مجرم را درخارج حوزهٔ **صلح مردم** قرار میداد ودر واقع تا درجه‌ئی معادل‌بود با محرومیت ازحقوق اجتماعی‌امروز بلکه متجاوزاز آن زیراشخص‌مجرم دیگرازحفاظت قانون‌بهره‌مند نمیشد. آزاربشخص معین یاخانوادهٔ معین که درجامعهٔ بدوی معادل‌باخلاف یاجنحهٔ کوچك بود مرتکب‌رادرخارج صلح خانوادهٔ آزاردیده‌قرارمیداد یعنی‌شخص‌مرتکب مصون‌ازتعرض آن خانواده یادسته نبود. البته قانون دراینمورد به‌شکلی قرار ومدار اصلاح رامیگذاشت تا بدینوسیله از کینه جوئی خانوادگی جلوگیری کند وصلح را اعاده دهد .

قانون ژرمن دراین ادوار اولیه نوشته نشده وعبارت بوداز یك سلسله عادات که

---

۱ — Omnipresent Law   ۲ — Gens , Folk فولك مفهومی‌درزبانهای لاتن‌دارد که شاید برای معادل آن در فارسی کلمهٔ توده بهتر باشد ولی آنوقت برای ترجمهٔ Masse , Mass دچار اشکال میشویم لذا فولك را بهمان‌کلمهٔ مردم معنی کردیم .

از پدربفرزند رسیده و به نسلهای بعد منتقل‌شده ایجادیك سلسله مقررات براساس کدخدا منشی کرده بودتا بدانوسیله حیات صلح‌آمیز طایفه محفوظ بماند.

پس‌حقوق‌ژرمن یاقانون‌ژرمن‌عبارت‌میشد از**قانون‌فولك یاطایفه** وشامل‌حال‌هر عضو طایفه میشد، وقانون بمنزلهٔ حقوق عضویت هرعضو طایفه بود (۱). این طرزفکر نتیجهٔ طبیعی این حقیقت بود که مردمیکه قانون‌بایشان تعلق داشت هنوز تادرجه‌ئی‌ملحق بیك قطعه خاك بودند واین همان عادات عشیره‌ئی وبدوی بود که از سابق باقی مانده و کشاورزی هنوز در درجهٔ اول اهمیت قرارنگرفته بود. وقتیکه اقوام‌بربر به امپراطوری روم هجوم کرده وساکن‌آن‌آب وخاك شدند قانون خود را باخویش آوردند وکماکان قانون مانند ملك وحقوق شخصی هرعضو باقی‌مانده، حتی هنگامیکه درمیان مردم تابع حکومت‌قانون رومی‌میزیستند حقوق‌مزبور برای‌ایشان محفوظ مانده وآنرا نگاه داشتند.

در خلال مدت بین قرن ششم وهشتم، حقوق ژرمن روی‌کاغذآمد اما بزبان‌لاتین نه بزبانهای ژرمنیك. این مجموعهٔ قوانین بربری موسوم به **کدبربریان** در سلطنت های **اوستروگوتها** (۲) **ولمباردها و بورگوندیها** (۳) و **ویسی‌گوتها** (٤) و بعضی ازشعب فرانك‌ها فرموله ومدون گردید. این قوانین‌برای اقوام ژرمن ومردمی از ژرمن که مقیم ارضی امپراطوری روم شده بودند نوشته شد. اما بین رومیها بعضی‌از بقایای حقوق‌رم معلوم بود ودرمورد اشخاصیکه ازنژاد ژرمن بودند قوانین ژرمن بکار میرفت. چون دربسیاری ازشهرها ونقاط اختلافات حقوقی ودعاوی بسیاربین دویا چندنفر رومی وژرمنی بظهورمیرسید بمرور زمان‌لازم شدکه قوانین طرفین‌را توجیه نموده و مقرراتی بوجودآورندکه درمورد اشخاص تابع قوانین مختلف قابل استعمال باشد همانطورکه درقوانین داخلی کشورها درزمان معاصرمقررات وموادی برای حل وفصل دعاوی‌مربوط بقوانین چندکشورگنجانیده شده است (۵).

بدینطریق این فرضیه که «قانون خاص عضویت فرد در فولك یا طایفه است» تا مدتی‌مدید بعد ازآنکه فولك دیگریك‌گروه واحد ومشخص ازسایر گروهها نبودودیگر درشهر یامکان‌ثابتی‌هم اقامت نداشت ادامه یافت وچون بمرور اختلاط رومیها با اقوام ژرمن بیشترشد فرضیهٔ قانون ژرمن که گوید « **قانون یك خاصیت مشخصهٔ فرد و متعلق به شخص است**» بتدریج راه را برای این فرضیه بازکرد که: **قانون تابع موقعیت ومحل‌وملحق به‌اراضی‌است**». فرضیهٔ اخیر بسرعت پیشرفت نمود و شاید سبب آن بودکه پادشاهان غرب اروپا بواسطهٔ تبعیت‌از این‌فرضیه در ادارهٔ امور کشور پیشرفت حاصل کردند.

---

۱ ــ رجوع شود بکتاب «نمو حقوق اروپا» The Development of European Law بقلم Munroe Smith چاپ ۱۹۲۸ صفحهٔ ٦۷ ۲ ــ Ostrogoths ۳ ــ Burgundians ٤ ــ Visigoths ۵ ــ برای ملاحظهٔ تاریخ مختصر کد بربریان رجوع شود به کتاب Smith فوق جلد دوم.

در اواسط قرن هفتم یك کد بنام قانون عرف یا قانون عامه نیز برای رومیان و هم برای رعایای **گوتیك** (گوتها) مربوط به سلطنت **ویسی گوتیك** در اسپانی نوشته شده بود، اما در امپراطوری فرانك‌ها که تنوع قوانین زیاد بود این جریان کندتر و نامنظم انجام گرفت. قانون پادشاه در آنجاهمیشه رسماً ارضی بود درحالیکه درعمل برای تمام قلمرو کشور ایشان یکسان نبود ولی قدر مسلم آنکه بهتر از قانون سابق یعنی قانون شخصی فولك بود و با قانون جدید شاه، مملکت هم بهتر اداره میشد. در اوایل قرن نهم در بعضی از قسمتهای کشور فرانك مقرر گردید که مجازات جرائم طبق قانون محلی کـه در آن جرم وقوع یافته است انجام شود نه مانند سابق طبق قانون شخصی فولك . دربعضی از موادقانون که کلیسا بخصوص علاقه بدان داشت مـانند قانون ازدواج وطلاق نفوذکلیسا مؤثر گردید ودراین مورد کلیسا مخالف تنوع واختلاف قوانین بود. بالاخره بمرور زمان **قانون عرف یا حقوق عمومی یا قانون شاه** مبدل بقوانین محلی وعادات محلی یاقوانین محلی گردید واستعمال آن بیشتر براساس ارضی بود نه طایفه‌ئی ، این عادات محلی یا قوانین محلی البته عین قانون شاه یا قانون عرف کـه عمومی بوده و برای تمام قلمرو سلطنت وضع شده بودنبود ودربسیاری از موارد بـا آن فرق داشت . پس اختلاف و تنوع قوانین بخصوص قوانین مربوط به **حقوق خصوصی** کم وبیش درهمه جـا دوام یافت وبیشتر بستگی داشت بمیزان نفوذ وقدرت شاه که تاچه درجه بتواند حوزهٔ قضاوت محاکم خودرا توسعه دهد .مثلا **در فرانسه** اکثر قسمتهای حقوق خصوصی تـا بعد از انقلاب تابع طریق سابق یعنی هنوزمحلی بود درحالیکه حقوق اداری از مدتها قبل در تمام خاك فرانسه یکسان شده بود. **درانگلستان** بعکس فرانسه بواسطهٔ قدرت شاهان **نورمان** (۱) درپایان قرن دوازدهم قانون اساساً عبارت بود از حقوق عرف.

در خلال این تغییرات که ابتدا حقوق یـا قانون از حالت مربوط بطایفه بحالت مربوط بشخص وتعلق شخصی درآمده‌واز آن حالت بعادات محلی تبدیل یافت این‌عقیده ریشه کرد و تغییر ننمود **که قانون اساساً بمردم یا به‌فولك تعلق دارد** . البته این فرضیه دلالت بر این نمیکرد که قانون مخلوق مردم ومنوط باارادهٔ ایشان است وباميل وارادهٔ مردم قابل تغییر یا نسخ میباشد ، بلکه ترتیب جریان افکار دراین باب بر عکس فوق بود. باینمعنی که فولك بعنوان یك جسد اجتماعی احتمالا بوسیلهٔ قانون فولك بوجود آمده یعنی قانون فولك فولك را بوجود آورده همانطورکه یك جسد زنده را میتوان بوسیلهٔ اصول تشکیلاتش شناخت که چیست وچه خاصیت دارد وازچه نوع موجودی است ومتعلق به‌کدام دسته است .

در حقیقت قانون‌را مخلوق‌یك فردیا یکدسته ازمردم نمیدانستند بلکه تصورمینمودند که قانون و حقوق مانند سایر اشیاء طبیعت ثابت ولایتغیر است و بقول **هولمس** (۲) از قضات معروف « **قانون یك مولود آسمانی ودرهمه جا حاضر است (آمنی پرزان)** » اما این مولودآسمانی بعقیدهٔ مردم قرون وسطی در آسمان توقف نکرده

Holmes - ۲ Norman - ۱

مانند آتمسفری که کرهٔ زمین را احاطه کرده است از آسمان بزمین نزول کرده و زمین را هم علاوه بر آسمان اشغال نموده در تمام خلل وفرج وزوایای روابط بشری نیز نفوذ یافته است.

بطوری که اشاره شد البته مردم قرون وسطی عموماً معتقد بواقعیت حقوق طبیعت نیز بودند ولی این عقیده موجب آن نشده بود که اعتقاد ودرجهٔ احترام ایشان نسبت بسایر قوانین سست گردد. معمولا تمام قوانین را جاودانی وصحیح و دربعضی موارد مقدس و مانند چیزی که ازطرف خداوند نازل شده باشد معتبر شناخته و آن را **یك نیروی جهانی در همه جا حاضر** میشمردند که با حیات افراد بشر همراه و حتی در جزئیات امور انسانی وارد است. عادت را که درفولك ومردم ریشه داشت نیز منشعب از حقوق طبیعت ندانسته بلکه شاخه ئی دانستند از درخت بزرگ قانون یا حقوق که از زمین بآسمان سر کشیده وحیات آدمی در زیر سایهٔ آن میگذرد سپس دوباره هنگامی رسید که دانستن علم حقوق وانجام امور قانونی وقضائی وحقوقی مانند سابق حرفه ئی گشت شایع، و در آن زمان باردیگر معیار سنجش ومقیاس شناسائی قانون را همان دو اصل حق و انصاف قرار دادند وقوانین انسانی ورحمانی را یکی شمردند اما این فرضیه در حقیقت یك تفسیر علمی بود که ازهمان معتقدات سابق بعمل آمد وطرز تفکر دربارهٔ قانون وحقوق درقرون وسطی همان بود که درفوق ذکر شد.

(ج) - درفرضیهٔ کشف قانون و اعلام آن

برای مردم زمان معاصر که همه روزه با قانون وقانون گذاری سروکار دارند و وضع قوانین درنظر ایشان امرعادی است تصورفرضیهٔ انشعاب قانون درمورد تمام روابط حیاتی انسان که دربالا اشاره شد و درك این فکر که « **این دستگاه منشعب قانون یك دستگاه وبنای ثابتی است که کلیهٔ امور بشری در درون آن جای گرفته** » خالی از اشکال نیست وتصویر آن در دماغ مردمیکه معمولا قوانین موضوعه را تابع مشیت الهی نمیدانند مشکل است. ولی طرز تفکرمردم قرون وسطی درباب قانون چنین بود که گفته شد واین طرز تفکرغیر طبیعی هم نبودزیرا آن مردم باقوانین موضوعه سروکار نداشته وبا وضع قوانین آشنا نبودند. حتی ایدهٔ قانون موضوعه در دماغ ایشان وجود هم نداشت وبفکرشان خطور نمیکرد که قانون ممکن است موضوعهٔ فکر و دماغ انسان باشد و آدمی قانونی را ایجادو وضع نماید زیرا کلیهٔ قوانین ایشانرا همان عادات قدیمه تشکیل میداد. جامعه ئی که دستگاه آن ازلحاظ اجتماعی واقتصادی براساس نهایت سادگی بنا شده است تغییر وتحول درآن خیلی کند صورت میگیرد ودرنظر اعضاء جامعه، این تحول بطئی ترازحقیقت نیز نمودمیکند. معمولا کلیهٔ مسائل روزمرهٔ ایشان بوسیلهٔ رسوم کهن وعادات عهد دقیانوس حل وفصل میشود. این طریقه البته تاچندی وتامدت معینی از زمان ممکن است قابل استعمال باشد وزیانی ازآن مشهود نشود ولی بالاخره روزی فرامیرسد که بعضی ازاین مقررات بااوضاع زمان وفق نمیدهدو باشرائط عصر صدق نمیکند وعملی نیست، ناچار بخودی خود منسوخ میشود. وقتیکه مردم قرون وسطی درخلال

زندگی خود بچنین مراحلی میرسیدند باز قائل نمیشدند که قانون عادت باید لغوشود و قانون دیگری بجای آن وضع گردد وحتی چنین فکری بخاطر ایشان هم خطور نمیکرد بلکه میگفتند: «**باید معلوم و کشف نمود که مفهوم ومقصود قانون سابق چیست و نتیجهٔ این کشف را باید اعلام نموده و بموقع عمل گذاشت** » وبالعکس معتقد بودند که هر نوع شرایط وجریان اوضاع و احوالی که مدتی وجود داشته و دوام یافته همان دوام شرایط واوضاع دلیل براین است که آن اوضاع واحوال صحیح وبرحق بوده وقانونی است .

پروفسور مونرواسمیت (۱) درتحلیل خود معتقد است که فرضیه وعقیدهٔ فوق نتیجهٔ یك رسم معمول آنزمان بوده‌است درباب قانون که آنرا **جریان رسیدگی و تحقیق** میگفتند ودرنزد فرانك‌ها ونرمان هازیاد معمول بود ودرانگلستان بعدها منجر به تشکیل **ژوری** یاهیئت منصفه گردید.

بدینطریق میتوان استنباط نمود که در دماغ مردم قرون وسطی **قانون عبارت بوده است ازچیزی که وجود دارد ولی باید آنرا یافت وکشف کرد نه اینکه آنرا وضع وایجاد نمود** . مردم آنزمان هیچگاه فکر نمیکردند که ممکن است شخص یاهیئتی ازاشخاص وجود داشته باشند که وضع قانون نمایند وکارایشان قانونگزاری باشد وبعبارت دیگرفرضیهٔ **قوهٔ مقننه** دردماغ ایشان قابل تصور وتصویر نبود . پس از آنکه بوسیلهٔ **رسیدگی وتحقیق** یابطریق دیگرمعلوم میشد که مثلا در فلان موردمهم قانون باید چگونه باشد آنگاه شاه یا مقام دیگری که شایسته بود، این اکتشاف را طبق یك اعلامیه یافرمان یادستور یاتحت عنوان نظرهیئت منصفه اعلام مینمود تاعموم مردم ازاین اکتشاف آگاه شوند ورعایت آنرادرعهده شناسند . امامفهوم صدور این اعلامیه آن نبود که اعلامیه حاوی دستوریاقانونی است که قبلا وجودنداشته واعتبارنداشته بلکه‌طرزفکر چنین بود که این قانون دراصل وجود داشته ولی کیفیت آن یاقسمتی از آن یاطرزعمل بدان یانکات وجزئیات آن مکشوف نبوده واکنون **اولا کشف وثانیاً اعلام شده‌است.**

اهمیت **قانون عادت** در مسائل حقوقی و قوت اعتقاد مردم بدان درقرون وسطی دراینجا معلوم میشود که حتی پس‌از احیای علاقه به مطالعهٔ حقوق روم باز هنوز حقوق دانان آن زمان معتقدبودند که « **عادت** است که قانون مکتوب را **کشف میکند، لغو مینماید وتفسیرمیکند** » البته درآن‌زمان عده‌ئی هم مخالف این عقیده پیداشدند(۲)

درهرحال تصویب نامه‌ها وقراردادهای سلاطین فرانك رابنابه تحلیل فوق نمیتوان قانون‌گذاری ووضع قانون بمفهوم زمان معاصر نامید . این تصویب نامه ها یااحکام مثلا به نمایندگان شاه دستورمیداد که درمحاکماتی که ازفلان نوع معین‌ومخصوص‌است‌درتمام

۱ــ رجوع شود به کارلیل که عقیدهٔ مونرواسمیت را نقل کرده جلد۲ همان کتاب چاپ ۱۹۰۹ جزء اول فصول ۲ تا ۶ وجزءدوم فصول ۲ تا ۶

۲ــ برای ملاحظهٔ نظریات مخالفین درقرون ۱۱و۱۲ رجوع شود به کارلیل جلد۲ جزء ۱ فصل ۶ وراجع به نظریات مخالفین عقیدهٔ مزبور درقرون ۱۲و۱۳ رجوع شود به جزء ۲ فصل۸ ازکتاب فوق

قلمرو سلطنت یادریك ناحیهٔ آن چگونه عمل کنند . وهمچنین نمیتوان آنراقانون موضوعهٔ بمفهوم زمان معاصر نامید . این دستورهاحاکی ازآن بود که بعقیده و نظر شورای سلطنتی ودر نتیجهٔ آزمایش وعمل، این قانون بدینطریق کشف شده است.

این قانون البته بنام تمام مردم اعلام میشد و یالااقل بنام کسی که احساس میشد که صلاحیت آنرادارد که ازطرف تمام مردم صحبت کند (البته مقیاسی ازقبیل انتخابات ودادن رأی برای اثبات یاآزمایش این صلاحیت وجود نداشت) . چون قانون به فولك یا مردم تعلق داشت وبعقیدهٔ ایشان ازسالیان دراز واززمان آباء واجداد این قانون وجودداشته مردم خودرا محق میشمردند که درمورد توضیح وتفسیر مواد مهم آن طرف مشورت واقع شوند . لذا درپیمان نامه‌ها واعلامیهٔ شاهان **مرووئژ** (۱) که درقرن ششم صادرشده است دیده میشود که عموماً حاوی جملاتی ازاین قبیل میباشد که « بعدازمشاورهٔ باروٌسای قوم خودمان» یا «بعدازمشاوره بااسقف ها واشراف ۰۰۰ چنین وچنان مقرر میداریم ۰۰۰ الخ » ودر بعضی قوانین این نوع عبارات دیده‌میشود : «۰۰۰۰۰ این تصمیم ازطرف تمام مردم ما گرفته شده است که ۰۰۰۰ الخ »

ازقرون نهم نیزاعلامیه ها وتصویب نامه هائی موجود است که عموماً بنام تمام مردم صادرشده بطوریکه خوانندهٔ آن خیال میکند که واقعاً رضایت مردم عامل مهمی درصدور واعتبار آن اسناد بوده‌است . دراینجا که کلمهٔ رضایت رابکار بردیم مقصود ازآن **ارادهٔ مردم** نیست بلکه بدین مفهوم است که خواننده تصورمیکند مردم آنزمان آن قانون‌را شناخته وازصمیم قلب پذیرفته وباآن موافقت داشته‌اند درحالیکه حقیقت غیرازاین‌است .

دراینجا بعنوان تمثیل چند نمونه ازاین نوع فرامین را ذیلا ترجمه میکنیم :

شارلمان درفرامین خود فرمول زیررا بکارمیبرده‌است : (۲)

«شارل امپراطور۰۰۰۰۰ باتفاق اسقف‌ها ، رهبانها ، کنت ها ، دیوك‌ها (امرا) وکلیهٔ رعایای وفادارکلیسای مسیح وبارضایت ومشورت ایشان بشرح زیرمقرر میدارد... بمنظور آنکه هریك ازافراد رعایای وفادار که بامفاد این تصویب‌نامه بوسیلهٔ امضای آن بادست خویش موافقت نماید برطبق عدالت رفتار کرده باشد وبرای آنکه شاید عموم رعایای وفادارامپراطورمایل باشند که حمایت وتقویت قانون رابنمایند ۰۰۰۰ الخ»

درفرمانی که بنام ۸٦٤ ایالت امپراطوری صادر گردیده است این جملهٔ معروف جلب توجه میکند .

« چون‌قانون با رضایت مردم و با اعلام پادشاه (کنستیتوسیون پادشاه ۳) بوجود آمده است۰۰۰۰۰ الخ »

درزیر نمونه‌ئی ازفرامین پادشاه انگلیس در قرن۱۲ نیز نقل میشود : (٤)

« این‌است رأی خداوندگار(لارد) **هنری** پادشاه فرزند **ماتیلدا** درانگلستان در باب امور جنگل‌ها وگوشت شکاربرحسب توصیه وتصویب‌اسقفان بزرگ (آرك‌بیشاپ‌ها)

۱– Merovinge ۲– کارلیل جلد اول فصل ۱۹ ۳- Constitutione ٤– رجوع شود بکتاب « اسناد منتخب تاریخ مشروطیت انگلیس » تألیف Adams and Stephens

واسقفان (پیشاپها) وبارونهاواولها (امرا) واشراف انگستان در وودستاك...الخ» (۱)

نظائر این فرامین چه از آغاز قرون وسطی وچه از اواخر آن بیشمار است و عموماً حاکی از آن است که قانون چیزی تلقی میشد که بمردمی تعلق داشت که قانون بر ایشان حکومت میکرد. دلیل وجود این فکر همانا اطاعت وتبعیت مردم از آن قوانین درطی قرون متمادی بوده ودرصورت شك وابهام، شخص یا هیئتی که صلاحیت داشته وبخصوص برای این منظور تعیین شده بود قانون را تفسیر میکرد وتوضیح میداد که مقصود از قانون موجود در موارد پیش بینی نشده یا درموارد شك وابهام چیست ؟

دراینجا برای روشن شدن مطلب بذکر دومثال تاریخی میپردازیم .

(مثال اول) جان اف ایبلین (۲) درقرن ۱۳ درباب صدور فرامین ووضع قوانین بیت المقدس (اورشلیم) در دو قرن قبل از خویش مینویسد که « **امیر گادفری** » (۳) به خردمندان قوم اشاره فرمود که ازمردم کشورهای مختلف که دربیت المقدس مقیم بودند عادات کشورهای ایشانرا بپرسد . سپس باشور ورضایت **پاتر پارش** (اسقف بزرك) و شاهزادگان وبارونها آنچه را که بنظرش نیك آمد از میان آن عادات برگزید وآنرا مقررات وعاداتی قرارداد که درقلمرو سلطنت اورشلیم معمول ورعایت گردد.»

از بیان فوق معلوم میشود که قانون چگونه در آن زمان فرموله و تدوین میشده . پس از آنکه بموقع عمل وآزمایش گذاشته میشد وپس ازمشورت با دانایان ومطلعین بعلم حقوق نتیجه را نوشته بامضای پادشاه میرسانیدند تادیگر شبهه ئی باقی نماند. بایددانست جان اف ایبلین که نویسندهٔ حکایت فوق میباشد خیال نمیکرده است که **گادفری** یادیگری این قانون را وضع نموده بلکه طرز فکروی چنین بوده است که قانون مزبور بطریقی که اشاره شد کشف شده وبوجود آمده است وبرای تحکیم قانون البته مالکین آن یعنی کسانیکه قانون بدانها تعلق دارد باید طرف مشورت واقع شوند .

(مثال دوم) واقعهٔ زیردر انگلستان و درقرن ۱۳ بوقوع پیوسته یعنی زمانی که کنستیتوسیون واساس مقررات قرون وسطی دربدوشکل گرفتن بوده است . پس ازجنگ **لیوس** (٤) در سال ۱۲٦٤ که منجر بتشکیل پارلمان نمونه گردید یکی از طرفداران **سیمون دومونت فورت** (٥) فتح وی را درمنظومه ئی تبریك گفته ودر آن، نظر شورشیان رادرباب قانون بطعنه ذکرمیکند . وی میگوید : (٦)

«پس بگذار جامعهٔ مقیم قلمرو سلطنت نظردهد وبگذار معلوم شود عامه چگونه فکر می کنند تا ظاهر شود که قوانین خودشان بهترین قوانین است . اهل کشور آنقدر نادان نیستند که عادت قلمرو سلطنت خود را که از آباء واجداد بایشان رسیده است بهتر از غربا نشناسند .»

درآن زمان یعنی پس از تشکیل اولین پارلمان انگلیس عادت معمول مملکت

---

۱ - Woodstock   ۲ - John of Ibelin   ۳ - Duke Godfrey   ٤ - Lewes

٥ - Simon de Montfort   ٦ - رجوع شود بکتاب تاریخ انگلیس بقلم S.R . Gardiner جلد اول چاپ ۱۸۹۹ صفحهٔ ۲۰۲

واجب‌الرعایه بوده و مقصود از پارلمان آن بود که اطمینان حاصل شود که این عادات معمول ومجری است .

پس این عقیده که «قانون بمردم تعلق داردو باموافقت ورضایت ایشان مورد استعمال آن معلوم میشود و باموافقت ایشان قابل اصلاح است» عقیده‌ئی بود که مورد قبول عامه واقع گشته. اما این عقیده خالی از ابهام نبود ودرطرز ادارهٔ حکومت وتکلیف عمال دولت کم و بیش موجب اشکال نیز میشد .

این قانون عادت با آنکه رسماً مشروط برضایت مردم بود ولی واجد یکدستگاه نمایندگی مردم نبود تا مقیاسی برای تعیین رضایت مردم در دست باشد ومعلوم گردد در حدود چه تعدادی از مردم با آن موافقت دارند؟ قرون متمادی بدین طریق گذشت تا در قرون ۱۲ و ۱۳ **کنستیتوسیونالیسم** (مشروطیت) قرون وسطائی بصورت پارلمانها شکل گرفت .

ایدهٔ فوق متضمن این نکته نبود که دریك یا چند ناحیه یا در تمام کشور انگلستان مردم بتوانندخود تصمیمی گیرند یامصیبت‌های واردهٔ بخود وشکایات خویش راعرضه‌دارند ویابرای غفلتشان بمحاکمه وبحساب دعوت شوند ویانسبت بخط‌مشی پادشاه وسیاست دولت که مردم برای اجرای آن پول و سرباز میدادند ابراز نظر و موافقت یا مخالفت نمایند. این مسائل درواقع درقرون جدیده حل شده و از ابداعات و کنوانسیونهای دورهٔ جدید ومعاصر است که مردم نمایندگانی بعنوان مأمورانجام مقاصد مزبور انتخاب میکنند ولی همه میدانیم که کنوانسیونها اغلب حقیقت وصحت ندارد .

حقیقت مطلب این است که در یك جامعهٔ دموکراسی کامل یا بالنسبه کامل ، جامعه میتواند فکر ونظرخود و آنچه‌را که دردماغ جامعه‌وجوددارد آنرا افکار عمومی‌مینامیم تنها بوسیلهٔ عدهٔ معدود وقلیل از نمایندگان پارلمان ابرازدارد که آن عده‌را اقلیت‌مینامیم ودرپارلمانها معمولا اقلیتها را تشکیل میدهند .

بعقیدهٔ بعضی از فلاسفهٔ معاصر « **غالباً اقلیت‌های پارلمانی معرف افکارعمومی هستند** » وهمین عدهٔ معدود وانگشت شمار هم در صورتی میتوانند معرف افکار عمومی باشند که (اولا) جامعه واجد تشکیلاتی باشد و (ثانیاً) مسائل مورد بحث معدود باشد و زیاد نباشد زیرا ازدیاد مسائل موجب ایجاد تصادم منافع مختلف وتضاد مسائل و علائق میگردد. (ثالثاً) مسائل مورد بحث درمعرض تغییرات سریع نباشد .

بالاخره از لحاظ تاریخ ، پیش از ظهور فکر دستگاه نمایندگی که آنرا **ابزار نمایندگی** اصطلاح میکنند، عقیدهٔ شایع چنین بود که: «**مردم عبارت از یك جسد واحد میباشند وزمامداران وپیشوایان طبیعی قوم بمنزلهٔ دماغ این جسدواحد وخود معرف عقاید و نمایندهٔ افکار جامعه هستند** » اما معلوم نبود که این پیشوایان و زمامداران کیستند وچگونه بدان مقام رسیده‌اند وحتی این مسئله مبهم بود که این مردمیکه زمامداران، نمایندهٔ ایشان هستند چه اشخاصی میباشند وواجدچه شرایطی بوده یا باید باشند. این مسائل موردبحث قرارگرفت تا منتج بظهور فکرنمایندگی ومنجر بتشکیل مجالس نمایندگی گردید .

از بیان **بلکستون** (۱) وفرضیهٔ وی که‌مانند یك افسانهٔ حقوقی بنظر میرسدمعلوم میشود که‌طرز فکر مردم آنزمان درآغاز ظهور پارلمان چگونه بوده‌است وی گوید : « **قوانین انگلیس انتشار واعلام نمیشودزیراهرفرد انگلیسی تصورمیکند که شخصاً درپارلمان حضور دارد** » .

(د) ـ شاه در تحت حکم قانون

اعتقاد باینکه قانون متعلق بمردم (فولك) است واعتقاد باینکه تصویب‌مردم‌سهمی مهم درشناسائی کیفیت قانون‌دارد تامعلوم شود چیست و چگونه است متضمن نتیجهٔ ذیل گردید که « شاه‌تنها یکی‌از عوامل کشف قانون و اعلام آن است » وبهمین‌دلیل مردم انگلیس معتقدشدند که «شخص‌شاه نیز مانند هریك از رعایایش کاملا مجبور باطاعت از قانون‌است . بدینطریق شاهان نیز مانند سایر افرادفناپذیر ند وتابع‌قوانین‌خداوطبیعت» اما استنباط‌از اصل فوق بدینجا خاتمه نیافت .

مفهوم **تنوع‌قوانین واختلاف بین انواع قوانین** مانند قانون الهی‌وانسانی آن‌نبود که واقعاً این‌قوانین متمایزومتضاد هستند قانون‌را یك‌رابط نافذشمردند (مانند اتر) که درتمام زوایای روابط بشری نفوذکرده وانواع روابط انسانی را اداره‌میکند پس زمامداران هم‌معاف ازحکم قانون‌نیستند • و لذا معتقد شدند که «شاه نیز نه تنها مجبور است با ظلم حکومت نکند و عدالت را پیشهٔ خود سازد بلکه باید ادارهٔ امور قلمرو سلطنت را طبق قوانینی که از قدیم موجود بوده و بارث از نسلی به‌نسلی منتقل گردیده تا بزمان ما رسیده است تنظیم کند و همیشه بسابقهٔ عمل آبا و اجدادی نسبت بطرز اجرای هرقانون مراجعه کند. پس شاه نمیتوانست از لحاظ قانون ، حقوقی را که عادت برای رعایا قائل شده و عادت ضمانت اجرای آنرا کرده است و یا سالفین آنرا حقوق مملکت اعلام کرده‌اند لغو نماید • اسقف بزرك (آرك بیشاپ ۲) **هینکمار** از اهل ریمس گوید : (۳)

« شاهان ووزرای کشور قوانینی در دست دارند که بوسیلهٔ آن قوانین باید بر اشخاصی که درحوزهٔ ایشان زیست میکنند حکومت نمایند .قوانین ومقرراتی که دردست آنهاست ازشاهان مسیحی واجداد ایشان بدانها رسیده و این مقررات‌را همان اجداد از طریق قانون وبا رضایت عامهٔ رعایای وفادارشان اعلام نموده ونشر داده‌اند »

یکی‌ازشاهان فرانك موسوم به **لویز** (٤) در اعلامیهٔ خود در**کوبلنز** (٥) درسال ۸٦۰ گوید: « این‌مقررات مندرج درقولها و تعهداتی‌است که‌شاهان برعایای وفادارخود داده وقانونی است که اجداد شما مردم درزمان اجداد ما شاهان داشته‌اند ونبایدبرخلاف قانون وعدالت بر کسی ظلم رواداشت » مقصود وی‌از عدالت‌دراینجا عدالت‌بمفهوم‌مجرد نیست بلکه عبارت است ازعمل بآنچه که قبلا معمول بوده وعدم انحراف ازعادات . این

---

۱ ـ Blackstone رجوع شود بکارلیل جلد ۱ صفحهٔ ۲۳٤ شمارهٔ ۱   ۲ ـ Archbishop   ۳ ـ Hincmar of Rheims   ٤ ـ Louise   ٥ ـ Coblenz

نوع اقوال وتعهدات که لویزبدان اشاره میکند درزمان سابق معمولا درروزتاج گذاری ازطرف شاهان اعلام میشد ودرجزء سوگند پادشاه گنجانیده میشد. سابن گوید «درتاریخ انگلیس مکرراتفاق افتاده که اگرشاه خود را حامی حقوق و امتیازات رعایا که برطبق عادت وسابقه واجدآن بودند نشان نمیداد یا تجاوزبدان مینمود همان رعایای وفادار با زور ویرا ازتخت پائین کشیده یا اورا سرجای خود نشانیده اند » و این رسم که عقیدهٔ شایع ومعتبر آنزمان در انگلیس بود با عقیدهٔ گرگوار وفرضیهٔ اطاعت مطلق که درفصل قبل ذکرشد قابل مقایسه است. اصولا مردم آنزمان معتقد بودند که هرشخص هم برطبق قانون الهی و هم بر وفق قانون بشری ذیحق است که هرطور با وی و اجدادش سلوک میشده بااورفتارشود وهرحق وامتیازی که زمامدارسابق یا اسبق برای وی و اجدادش شناخته است همیشه در مورد وی رعایت گردد. هم هرفرد ملزم برعایت قانون عادت بود وهم دیگران ملزم برعایت قانون دربارهٔ آن فرد بودند وشاه ازاین فرضیه مستثنی نبود. میگفتند : « **چون شاه برطبق قانون حکومت می کند پس محکوم به حکم قانون است** » .

نکتهٔ قابل توجه این است که مفهوم این فرضیه آن نبود که بر طبق فرضیهٔ زمان معاصر همه در مقابل قانون مساوی اند. باینمعنی که در عین حال که شاهرا مطیع قانون می‌دانستند معتقد نبودند که باشاه باید دقیقاً همان معامله‌ئی شود که بارعیت میشود بلکه مفهوم عقیدهٔ ایشان آن بود که « هر کس باید درخور شأن ورتبه اش از قانون استفاده نماید » وفرضیهٔ **رعایت وضع موجود** (استاتس کوئو۱) وشناختن حالت وموقعیت هر شخص دراجتماع که در فرضیهٔ فوق در قسمت مربوط بقانون مندرج بود درحقیقت عدم تساوی افراد را بالطبع قانونی قرارداده وعملی برحق شناخت.

البته کسی منکرنبود که مقام شاه بسیار مهم ومقامی منحصر بفرد است واین مقام مسئولیتی عظیم در حفظ مصالح مردم دارد. از طرف دیگر طرز اجرای قانون و عمل بقانون از طرف شاه مبهم بود و دقیقاً تعریف نشده بود. حتی پس از نمو و تکامل ابداعات مربوط بمشروطیت وحتی درزمان معاصراتفاق افتاده‌است که قدرت حکومت در وقایع غیرمترقب تاآنجا پیش رفته اعمالی را انجام میدهد که قوهٔ قضائیه آنرا بر خلاف قانون میشمارد . پس درقرون وسطی که وسائل تعریف دقیق مشروطیت در دست نبود بالطبع این ابهامات بیشترپیش میآمد . ازجمله نکاتی که درباب اجرای قانون درانگلیس بدان معتقد شدند این بود که شاه درعین‌حال که محدود وبسته بزنجیرقانون است نمیتوان اورا جلب بمحکمه نمود یا ورقهٔ جلب درمورد وی صادر کرد . از طرفی معتقد بودند که مسلماً حدی وجود دارد که اگرشاه ازآن حد تجاوز کند قطعاً قانون واخلاقیات را زیر پاگذاشته . از طرف دیگر عقیده داشتند که شاه لازم است قدرتی داشته باشد که رعایا آن قدرت را نداشته باشند واین **مفهوم دوگانه** را درتعریف شاه و موقعیت سلطنت

۱- Status quo

دریکجملهٔ لاتن خلاصه میکردند که شامل چهار کلمه بود که جزء کلمات قصار کلاسیك فلسفهٔ سیاسی باقی مانده است. (۱)

نتیجه آنکه بین **فرضیهٔ شاه** مستنبط ازقوانین آنعهد بافرضیهٔ شاه مستنبط ازحقوق روم فرق فاحش دیده میشود. صحیح است که تئوری مشروطیت حقوق دانهای رم اتوریتهٔ قانونی وحقوقی امپراطوررا ناشی ازمردم رومی میداند ولی اولیان در اظهار رسمی خویش این فرضیه را چنین تفسیر نمود که «**مردم قدرت را فقط یك مرتبه به‌امپراطور تسلیم کرده اند وهمین‌قدر که یك مرتبه قدرت بامپراطور تسلیم گردید دیگرابدی بوده وغیرقابل استرداد است**» اما تئوری سلطنت قرون‌وسطی معتقد بهمکاری مستدام بین شاه ورعایا بود وهر دورا اعضای قلمروی میدانست که‌قانون بدان قلمروتعلق داشت. فرق مشخص ایندو فرضیه با ملاحظهٔ فرق هـای فاحش بین دو جامعه که ایندو نوع **فرضیهٔ قانون** در آنها بوجود آمده بود مشهود میگردد.

درحقوق رم سنت و سابقه آن بود که ادارهٔ حکومت بحداکثر متمرکز باشد و در آن قانونگذاری و وضع قوانین بوسیلهٔ فرامـین امپراطوری و تصویب نامه های سنا و عقاید مشاورین حقوقی و ژوریها شایع ورایج بود. قانون درآن محیط بیك سطح‌علمی منظم (سیستماتیك و تابع سیستم) ترقی داده شده بود. اما سلطنت های قرون وسطی نه درتئوری ونه درعمل بهیچ روی متمرکز نبودند. اصول مرکزیت معمول نبود ورعایت عادات محلی قویاً منافی با اسلوب دادن بقانون وتابع سیستم نمودن (سیستماتیك‌ساختن) منطقی آن بود. قانون هرقسمت ازاراضی یا ناحیه یا قلمرو بانضمام فولك (مردم مقیم آن ناحیه وچسبیدهٔ بآب وخاك) بصورتی ابهام‌آمیز بمنزلهٔ یك واحـد تلقی میشد که درتحت قانون این‌قلمرویافولك متشکل شده واین فولك وقلمروشامل شاه وسایرمقامات‌حکومتی وعموم نمایندگان ومأمورین وعمال شاه نیزمیشد. معهذا تعریفاتی مشخص برای حدود قدرتها و وظائف عمال شاه بعمل نیامده واین احساس هم در دماغها وجود نداشت کـه این عمال طوری باید در تشکیلات و در ارتباط با یکـدیگر قرار داده شوند که اتوریتهٔ ایشان همه ناشی ازیك منبع واحد باشد. اتوریتهٔ‌عمال شاهرا بموقعیت ومقام عامل‌ونمایندهٔ شاه وحالت زمان واوضاع‌محلی نیزمربوط میساختند ولذاقدرت نمایندگی شاه‌هم تابع یك فرمول منظم وروشن نبود. این سنخ فکر درانگلستان بطوری ریشه کرده بود که حتی در قرن هفده **سر ادوارد کوك** (۲) هنوز تاج‌و تخت و پارلمان و محاکم عرف را مالك قدرتهای ناشی از **قانون قلمرو وفولك** میشمرد. بالاخره در آنزمان دراروپا شاه را آنطور که درعرف مردم اوایل قرون جدیده و درعصر سلطنتهـای مطلقه‌معمول گردید رئیس کشورو در رأس مملکت‌وجامعه نمیشناختند. طرزفکرمردم هم درباب‌دولت آنطور نبود که‌درقرون جدیده ژوریست ها آنرا تحلیل نموده ودولت رایك‌شخصیت‌مصنوعی معنی کرده‌اند بمنظور آنکه‌دروظایف حکومت‌ایجاد تناسب نماید وبدان‌وحدت عمل دهد. (۳)

۱- Singulis maior universis minor - ۲ Sir Edward Coke

۳- رجوع‌شود بتعریف دولت‌درکتاب «طبیعت‌ومنابع‌حقوقی» تألیف **John Chipman Gray** چاپ دوم سال ۱۹۲۱ صفحهٔ ۶۵

۵ - در انتخاب پادشاه

باید درباب طرزفکرمردم آنزمان درخصوص اتوریته واختیارات شاه و دعوی قانونی‌وی نسبت بتاج وتخت‌قدری بیشترتوضیح دهیم تاموضوع رابطهٔ شاه‌بامردم درتحت قانون فولک وفرضیات سیاسی که ازعقیدهٔ مزبور ناشی میشد بهتردرك گردد و موضوع روشن‌ترشود. زیراافکارمعمول‌امروز درخصوص مسئلهٔ **رضایت مردم** وموضوع **اطاعت شاه ازقانون** ازهمان طرزفکرمردم قرون وسطی سرچشمه میگیرد (اولا) عقایدوافکا مردم‌قرون وسطی بطوریکه گفتیم فاقد ایده های حقوقی و تعریفات مشخص و قطعی و روشن درمورد اتوریتهٔ شاه بوده طبق عقاید سیاسی ومعمول امروز **زمامداری یاباید انتخابی باشد یاارثی** وجمع ایندو بایکدیگر خالی ازاشکال نیست ومعمول هم نیست ودرعرف جامعه های امروزمتصورهم نمیباشد. ولی ازجملهٔ خصائص عجیب ومعمول‌قرون وسطی آن بود که شاهان آن زمان نه‌تنها مفروض‌آن بود که درآن واحد واجد این‌دو خاصیت میباشند یعنی هم‌ارثاًشاه بوده وهم انتخاب شده‌اند بلکه معتقد بودند که‌بواسطهٔ توفیق الهی ومشیت خداوندی نیز بسلطنت رسیده‌اند و درافکار مردم امروز البته عجیب بنظر میرسد که برای زمامداری سه عنوان یالقب یاخاصیت قائل شویم که چندان با یکدیگر سازگار نباشند یعنی برای مردم زمان معاصر تصور این نکته خالی از اشکال نیست که زمامداری هم من جانب‌الله باشد وهم حق ارثی‌باشد وهم زمامدارازطرف مردم انتخاب شود.

البته این طرز فکر قرون وسطائی خالی از تضاد وابهام نبوده و این‌ابهام ومثال این طرز فکر ازذکرحکایت تاریخی زیرمعلوم میگردد. هنگامیکه **لوی** پرهیزکار(۱) درسال**۸۱۷** میخواست پسر ارشد خودرارسماً ولیعهدخویش معرفی کند وبرای‌سایرفرزندان خود نیزمراتبی‌قائل‌شود درخطبهٔ خویش درمجلس جشنی که منعقد داشته چنین گفت: **(۲)**

« مجمع مقدس وجمعیت‌مردم ماطبق رسوم جمع آمدند و**ناگهان بوسیلهٔ الهام آسمانی**، رعایای وفادارما بمانظر دادند که موضوع جانشینی سلطنت باجازهٔ خداوند صلح طلب فیصله یابد. آنگاه پس‌ازسه روز روزه گرفتن ودعا ونماز گذاشتن بنابارادهٔ خداوند قادرمتعال، چنانچه ما معتقدیم، میل‌ماتعلق گرفت وعامهٔ مردم هم موافقت وازاده کردند درانتخاب **لوتایر** (۳) محبوب ما وفرزند ارشد ما. پس بنظرماوهم بنظرمردم‌ما مستحسن آمد که وی که بدینطریق باراهنمائی‌خداوند معرفی شده پس‌ازآنکه باتشریفات، مفتخر بدریافت نیمتاج امپراطوری گردید، بواسطهٔ ارادهٔ کل مردم بایدهمنشین وجانشین ما درامپراطوری گردد انشاءالله ».

سپس مراتب وامتیازاتی نیز برای سایرفرزندان خود قائل شده میگوید.

« .... این مراتب تحریریافت وبادست ماامضاشدتاباکمك خداوند همانطور که

۱— Louis the pious

۲ - رجوع شودبکتاب اسناد منتخبهٔ تاریخی‌قرون وسطی تألیف E. F. Henderson چاپ ۱۸۹۲ صفحهٔ ۲۰۱

۳— Lothair

ارادهٔ عامه است درخلال اخلاص عامه ازآن تخلف نشود ومعتبرشناخته آید»

بطوریکه ملاحظه میشود صحت انتخاب زمامدار برسه اصل قرار گرفته : **(اول)** آنکه لوتایرفرزند ارشدامپراطوراست ولی روی این نکته تأکید ننموده. **(دوم)** آنکه وی اسماً انتخاب شده ومعتقدند که این انتخاب ازطرف تمام مردم وبااراده‌ٔ ایشان انجام گرفته . **(سوم)** آنکه معتقدند که این انتخاب دراثرالهام مستقیم پروردگارانجام‌پذیرفته بدینطریق حق **لوتایر** نسبت به تاج وتخت ظاهراً دردماغ **لوی** براساس ترکیب این این سه عامل محرز گردیده. چنین فکرمیکرده‌اند که نظر بارادهٔ خداوند ، پسر پادشاه یك کاندید طبیعی برای ولایت عهد میباشد ولی انتخاب واقعی و تحقق این نظرخداوند **وطبیعی بودن این انتخاب محتاج بنوعی‌تأیید وقبول کاندیداست بنام مردم.**

وهمچنین نسبت بسایر مقررات مشمول فرامینی که شاه صادر میکرد بهمین طریق فکرمیکردند واین عوامل را دخیل میشمردند . البته طریقهٔ این انتخاب یاوضع قانون ، مبهم وتاریك بود ویك دستگاه انتخابی مشخص و هم ابزاروضع قانون وجود نداشته ، بدین معنی که هیچکس بایدهٔ **شرایط انتخاب کنندگان وکیفیت وطریقهٔ انتخاب** آشنانبوده ومفهوم آشکار ترکیب این سه شرط در دماغ مردم‌آن زمان این بود که‌شاه مطیع قانون باشد .

اما **وراثت** یك حق غیرقابل الغاء برای پادشاه نبود ورأی بزرگان قوم وانتخاب شاه‌ازطرف ایشان بواسطهٔ مقامی بودکه آن اشخاص داشتند و مفهوم مطلق مشروطیت امروز وجود نداشت. نکتهٔ فوق ازنامهٔ اسقف بزرگ (آرك‌بیشاپ) **هینکمار**(۱) به‌لوی سوم که درسال ۸۷۹ نگاشته معلوم میشود . وی مینویسد : (۲)

« تومرابریاست کلیسا انتخاب نکرده‌ئی بلکه من وهمکاران من و سایر رعایای وفادارخداوند واجداد تو ، توراېزمامداری این سلطنت گزیده‌اند مشروط برآنکه قانون رارعایت کنی»

ازسه عامل فوق موضوع دوعامل **انتخاب وتوارث** بمرور زمان‌وباازدیادتجربه وعمل مبدل به کنستیتوسیون شده ومطلب روشن‌تروبیشترمشخص گردید . درموردد‌و نوع مانرشی‌های خاص قرون وسطی یعنی امپراطوری وحکومت پاپ مکرر مجاهدات بسیار بعمل‌آمد تاآنرا ارثی دریك خانواده قراردهند ولی بجائی نرسید وبصورت انتخابی درآمد درصورتیکه قبل‌ازاین تغییرات، انتخاب پاپ تحت نفوذ وارادهٔ‌اشراف‌روم یاتابع سیاست دولت وامپراطوری بود .

امادرباب **سلطنت** ، درسال۱۳۵۶ حکمی‌رسمی بنام **فرمان‌طلائی** ازطرف‌شارل چهارم صادر شدکه صریحاً طریق انتخاب امپراطوررا تعیین کرد و بدینطریق یك‌سند مشروطیت و کنستیتوسیونل بوجودآمدکه تعداد انتخاب کنندگان ومشخصات آنهارا تعیین میکرد ونیزاین‌سند **رأی اکثریت** را معتبر شمرد .

ازطرف دیگردرسلطنت های فرانسه وانگلیس ، اصل آباء واجدادی رعایت شده

---

۱ - Hincmar ۲ - رجوع شود بکارلیل جلد ۱ صفحهٔ ۲۴۴

وتوارث سلطنت معمول بود وشاید سبب این مسئله وجود ملوك‌الطوایفی (فئودالیسم) بود در آن کشورها زیرا در رژیم فئودالیسم سلطنت ارثی بیشتر احتمال کسب قدرت و قوت داشت معهذا درهمان دو کشورهم درعین‌حال سلطنت،ارثی‌بود. این‌فکر تامدتی‌مدیدوجود داشت که شاه ازجهتی منتخب مردم‌است لذا نسبت به تاجگذاری **ژان** درسال ۱۱۹۹ که تادرجه‌ئی تبعیت ازاصل آباء واجدادی وتوارث‌نشده بود، **ماتیو**(۱) وقایع‌نگار پاریس درنطق منسوب به **هوبرت** (۲) اسقف بزرگ **کانتربری** آنرا نتیجهٔ انتخاب‌مینویسند(۳) حتی بعدازآنکه موضوع توارث حل شد وآنرا حق قانونی شمردند بازهم‌ایدهٔ **انتخاب شاه** از دماغها بیرون نرفت وبهمین سبب بود که در قرن شانزده هنگامی که لازم گردید مسئولیت شاه را تعیین نمایند، مردم درمباحثات خود چنین‌استدلال مینمودند که«**سلطنت همیشه دراصل انتخاب نهفته است .**»

امانسبت بعامل سوم سلطنت شك و تردید واختلافی وجود نداشت . خواه شاه از طریق انتخاب یابارث بسلطنت رسیده باشد همه متفق‌الرأی بودند که بنا بمشیت وتوفیق الهی شاغل آنمقام گردیده . بعقیدهٔ ایشان مبدأ حکومت دنیوی همانا درآسمان و امری الهی وآسمانی‌است .«**شاه نایب مناب خداست وکسانی که باوی برخلاف‌قانون مقاومت‌کنند رعایای شیطان ودشمنان خداهستند**»

لکن تاقبل‌ازقرن شانزدهم ، **حقوق الهی** تعریف نشده ومفهوم روشن‌ومشخصی نداشت بخصوص حقوق الهی متضمن الزامی برای رعایا نبود که اطاعت صرف‌ازپادشاه نمایند اعم ازاینکه شاه باعدل یاباظلم حکومت کند .

بافقدان **قطعیت اصل موروثی‌بودن سلطنت**، فرضیهٔ اتوریتهٔ الهی‌شاه مفهوم **حقوق الهی** را بطوریکه در مدت بین قرون ۱۵ و ۱۷ معمول گردید نداشت . همچنین اطاعت صرف، آن‌اهمیت وقدرت اخلاقی راکه بعدها درفلسفهٔ سیاسی پیدا کردواجدنبود. چون شاه‌خود نیزمحکوم به اطاعت ازقانون بود . لذاهنگامیکه وقت‌آن رسید که‌قانون موجود مورد انتقاد وحمله قرارگیرد بالطبع مقاومت دربرابر پادشاه حقی قانونی و هم اخلاقی تلقی گردید واین مقاومت را مخالفت باوظیفهٔ مسیحیت که عبارت از انقیاد نسبت به اتوریتهٔ دولت بود نشمردند ولی به اعلامیهٔ رسمی **گرگوار** حاکی ازطرفداری‌ازعقیدهٔ **اطاعت صرف اززمامداری سیاسی** برضد محرکین اغتشاش استناد میشد.

(و) درتحلیل تاریخی فئودالیسم ورابطهٔ ارباب ورعیت .

این ایده که قانون بمردم تعلق‌دارد وکلیهٔ روابط بین مردم جامعه راازرأس گرفته تاپائین ، قانون مشخص میکند نطفهٔ چند فرضیهٔ مشروطیت (کنستیتوسیونل) را همراه داشت مانند فرضیهٔ **وحدت حالت قلمرو واراضی** که یك جمعیت‌در آن‌سکونت‌دارند، دیگر**مسئلهٔ نمایندگی** ،و دیگر **اتوریتهٔ حقوقی سلطنت** . در اوایل قرون وسطی

---

۱ - Matthew ۲ - Canterbury , Hubert ۳ - رجوع شود با منتخبه از تاریخ [illegible] تألیف Adams and stephens چاپ ۱۹۰۱ شمارهٔ ۲۲

برای این فرضیه‌ها تعریف دقیق وصحیح نشده واین فرضیه‌ها صورت تئوری داشته فاقد مؤسسات یادستگاه‌های مقرره وموضوعه (کنستیتوسیونل) بود ولذا امکان نداشت که این فرضیات تفسیر شود وطرز عمل بدانها دقیقاً معلوم و توضیح گردد. عموماً متضمن ابهام بود ولی بتدریج احتیاجات ونظامات اجتماعی واقتصادی ، این مؤسسات ودستگاهها را که جمعاً بنام **فئودالیسم** نامیده میشودبوجود آورد . معهذا **تعریف فئودالیسم** از لحاظ ذکر تئوری فلسفی آن خالی ازاشکال نیست .

وینوگراداف(۱) مینویسد : «مؤسسات فئودال، قرون وسطی راکاملا بنحو اداره میکردند که دولت سیته برشهرهای قدیم یونان حکومت مینمود» معلوم نیست این توضیح تاچه درجه صادق باشد . البته ازلحاظ تفکیك کشور بشهرها ونواحی کوچك که هرکدام بشکلی وبطرزی درتحت حکومت یك فئودال اداره میشد شاید شبیه به سیستم دولتهای سیتهٔ کشوریونان باشد ونیزازلحاظ تنوع بسیار دراشکال حکومت شاید نیز تا درجه‌ئی شبیه به‌شهرهای یونان قدیم باشد ولی ازلحاظ حکومت نمایندگی وآزادی‌مردم وروحیهٔ دموکراسی نمیتوان فئودالیسم را بادموکراسی یونان تشبیه نمود. وشاید منظور وینوگراداف همان تشابه دردونکتهٔ اول بوده. بهرحال گفتیم که تعریف فئودالیسم دریك عبارت ویك جمله بچند سبب ممکن نیست : (اول) بسبب تنوع بسیاردرمؤسسات فئودالیسم درنقاط مختلف اروپا و(دوم) بسبب اختلاف وتنوع درطرزعمل وسیستم فئودالیسم درازمنهٔ مختلف. دربعضی ازنقاط ، بعضی ازخصائص واوضاع فئودالیسم مانند غلامی وبردگی معمول درقرن پنجم وجود داشت ولی فئودالیسم بیشتر بعدازدرهم شکستن امپراطوری فرانکها نمو کرد وتأثیرات عمیق درمؤسسات اجتماعی وسیاسی قرون یازده ودوازده نمود این تأثیرات وعوارض را نمیتوان فرموله کرد ودریك یاچند فرضیه صورت کلی داد.ولی بعضی ازایده‌ها وافکاروترتیبات فئودالیسم آن‌قرون‌را که‌دراکثر نواحی‌غرب اروپامعمول گردید دراین مبحث باجمال توضیح میدهیم . بعضی‌ازمعمولات دورهٔ فئودالیسم متضمن‌تئوریهای مهمی بودکه قابل ذکراست .

ریشهٔ فئودالیسم را دراین حقیقت باید جستجو کرد که **درادوار بی‌نظمی که زمانه بطرف هرج ومرج میرفت تشکیل واحد های بزرگ سیاسی واقتصادی غیرممکن بود.** لهذا حکومتها سعی داشتند از حیث اندازه محدود شده طبق موازین (استاندارد های)رومی یاموازین جدیدآنزمان کوچك شوند . یك حقیقت‌اقتصادی‌اساسی که درآنزمان وجود داشت موضوع حالت کشاورزان ووضع کشاورزی بود ، درآنزمان یك قریه یاقصبه باجمعیت ، خود بانضمام مزارع واراضی ، یك واحد راتشکیل میداد که ازلحاظ اقتصادی تقریباً **بی‌نیاز** بود وچندان احتیاجی بسایر قراء وقصبات نداشت. پایان این دوره باظهور بازرگانی بین شهرهادرقرن ۱۲ آغازمیشود.اگرچه‌بسیاری‌ازتأثیرات

---

۱ - **Vinogradoff** (۱۸۵۴ – ۱۹۲۵) ژوریست روسی ومورخ متخصص درتاریخ قرون وسطی مقیم انگلستان . مؤلف‌کتاب ژوریس پروداس تاریخی وچندکتاب دیگر و ازنویسندگان انسکلوپید بریتانیکا

مهم سیاسی فئودالیسم بعدازاین‌تاریخ بوجود آمد.

چون درآنزمان **آب وخاك** تنهاشکل مهم و مشخص تمول وثروت بود زندگی افراد هرطبقه ازمردم ازشاه گرفته تاسربازوسا رطبقات مستقیماً بمحصولات اراضی بستگی داشت . امااداره امور آب وخاك دردست يك جامعهٔ کوچك قرار گرفته بود که برایشان قانون عادت حکومت میکرد ووظائف پاسبانی و نگاهبانی این جامعهٔ کوچك نیز بعهدهٔ خود مردم قریه بود . تشکیلات حکومت و جامعهٔ حکومت اساساً صورت محلی داشت و تشکیلات واقعی فئودال بیشتر براساس حقایق فوق بنا گردید. باوجود يك‌حالت بی‌نظمی دائمی وبسبب وجود وسائل ارتباط بدوی وفقدان وسائل‌ارتباط سریع،حکومت‌مرکزی قادر نبود که حتی وظائف اولیهٔ حکومت یعنی حفظ حیات و اموال مردم را انجام دهد . درچنین موقعیتی بدیهی است که مالکین کوچك یا اشخاصی که قدرت قلیل داشتند برای ادامهٔ حیات فقط يك راه درجلوایشان بود وآن عبارت بود از توسل و بستگی بشخصی مقتدر که بتواند آنهارا کمك کند. پس‌این رابطه دوروی داشت یکی رابطهٔ‌شخصی‌ودیگر رابطهٔ ملکی‌واموال . اشخاص کوچك (یعنی اشخاص ضعیف وفاقد قدرت) ناگزیر شدند که اجیر وخدمتگذاراشخاص بزرگ (یعنی اقویا وصاحبان قدرت) باشندو بازاء آن از شرور زمانه محفوظ‌گردند واقویا ایشانرا حفظ کنند. پس ضعفا ازحق مالکیت‌خود نسبت باراضی صرفنظر کرده اراضی‌خودرا به‌اقویا واگذاشتند وخوداجاره نشین شدند مشروط برآنکه مال‌الاجاره رابصورت جنس یاکارتأدیه نمایند .

بدینطریق اموال واملاك وقدرت افراد قوی روبازدیاد گذاشت وبازاء آن افراد ضعیف يك حامی مقتدرپیدا کردند که هم وظیفهٔ وی وهم منافع وی درآن بود که‌ایشان را حفظ کند . این طریقه در تمام زوایای جامعه معمول گردید و جامعه مبدل شد به يك دستگاه مالك ورعیت یاارباب ورعیت . حتی شاه‌واسقف نیزاراضی‌خودرا‌باجاره‌واگذار نمودند و مستأجر بازای مال‌الاجاره یا کار میکرد و یا اراضی را بنوبت خود بدیگری باجاره میداد .

بدینطریق **فئودالیسم ازلحاظ اصول حقوقی** عبارت بود ازيك‌سیستم‌تصرف اراضی که درآن، اجاره با**وام واجاره** جانشین مالکیت گردیده یابطوریکه يك‌ژوریست معاصر آنرا تفسیر کرده **مالکیت‌درعمل‌عبارت‌بود‌ازمنافع مادام‌العمر** وغالبأغیرقابل انتقال،بانضمام حق‌تملك‌آینده بايك سرمایهٔ باقیمانده که چون‌مجدداً آنراواگذارنمایند عبارت ازيك منافع مادام‌العمردیگری است وهکذا تاابد ..

این سیستم واگذاری اراضی لزوماً در تمام شئون جامعه و درزندگی افراد جامعه ازشخصی که درراًس کشورقرارداشت گرفته تاادنی فرد جامعه مؤثر افتاد وبالطبع باتمام وظائف اصلیهٔ حکومت تماس پیداکرد . بدینطریق نوع‌اکمل‌این سیستم‌واگذاری‌ونتیجهٔ منطقی آن چنین بود که اگردرست عمل میشد چون شاه قوی ترین فرد جامعه بحساب میآمد وی تنهامالك اراضی کشورمیگشت و **بارون‌ها** وامرای وی به ازای خدماتی که انجام‌میدادند مستأجرین‌شاه‌میشدند وبارونها بنوبت‌خودلازم‌میشد مستأجرینی‌زیردست‌خود

داشته باشند واین رشته امتداد یابد تابرسد بافراد ادنی که حالت غلام را داشته وبقای تمام دستگاه بزحمت ایشان بستگی داشت وبراساس کاراین بردگان گذاشته شده بود. وچون خدمت نظامی شکل انسب انجام خدمت یك بارون بشاه بودپس لشگر سلطنت باید لشگرفئودال باشد باینمعنی که هرمستأجرمجبوربود عدهٔ معین ازافراد مسلح تهیه کند و هر بارون یاامیرفرمانده افراد خودش باشد. مالیاتهای کشور(غیراز آنچه که مستقیماً از املاك شخص شاه عاید میشد) بیشترعبارت بود ازمبالغی که مستأجرین شاه درمواقع معین سال ملزم به پرداخت آن بودند و بقیهٔ آن از مالیات عمومی یا اعانات و مطالبات تهیه میگردید.

مهمتر ازسایرمسائل آنکه مستأجر بزرگ غالباً حق داشت که درحوزهٔ امارت(بارونی) خویش فرمانروا وحاکم حقوقی باشد وحل وفصل دعاوی نماید ونیز مصون ازتعرض و مداخلهٔ افسران ونمایندگان شاه درقلمرو امارت خود باشد. بدیهی است که شاهان در تسلیم این امتیاز ودادن این نوع مصونیت اکراه داشتند واگر میتوانستند ازتفویض آن اجتناب میکردند.

نتیجه آنکه **فئودالیسم بحداکثر واعلی درسه نوع ازابزار بزرگ قدرت سیاسی مؤثرافتاد یکی سپاه دیگرمالیاتها و دیگر محاکم** و درهرسه مورد شاه شاید میتوانست باتودهٔ عظیم رعایا درردرجهٔ دوم وسوم ارتباط غیرمستقیم وباواسطه داشته باشد ونمیتوانست تماس مستقیم بامردم بگیرد زیرامردم باراضی تعلق داشتندودرحقیقت جزء لاینفك املاك بودند واملاك هم تیول امراکه ارباب یالاردهاخوانده میشدند.رابطهٔ فئودالی ارباب ورعیت اساساً بارابطهٔ بین شاه ورعیت آنطور که درعرف اصطلاح قرون جدیده معمول است فرق داشت. این رابطه که مستلزم وفاداری واحترام رعیت به ارباب بود انقیاد سیاسی رانیزدربرداشت ولی اغلب اتفاق میافتاد که رعیت باید وفاداری خودرا ازشاه بریده و بالتمام بارباب پیوندد. این بود **رابطهٔ شخصی** بین ارباب ورعیت. اما **رابطهٔ مالی** ایشان شبیه بود بیك کنترات یاقرارداد که هریك ازطرفین منافع خودرا حفظ میکردند وچون نفع متقابل یکدیگررا درهمکاری بایکدیگر فکر میکردندهمکاری مینمودند ولی چون شاه مالك اصلی حساب میشد همین عنوان مالکیت درطول مدت موجب افزایش قدرت شاه بود. حال به‌بینیم این سیستم دستگاه چگونه کارمیکرد وطرز عمل آن چگونه بود؟.

(اولا) الزامات وتعهدات بین ارباب ورعایا همیشه دوطرفی یعنی متقابل بودولی البته این الزامات متساوی نبودزیرارعایت وظائف عمومی یعنی وفاداری واطاعت برعهدهٔ رعیت بود. اماارباب ازاین قید آزاد بود وهمچنین رعیت وظائفی خاص نیز بعهده داشت ازقبیل انجام خدمت سربازی، توجه و نگاهداری و پاسبانی قصرارباب، تأدیهٔ وجوه مختلف درمواقع معین ازقبیل تقدیم پیشکش وهدایا درهنگام تصدی وارث ارباب نسبت باموراملاك و امثال آن. این الزامات البته محدود بحدی بود مثلا مدت ونوع انجام خدمت نظامی مشخص بود و اگر ارباب میخواست بیش از این حد بررعیت تحمیل کند معمولا پیش نمیرفت.

اما الزام ارباب عبارت بود از کمك برعایاوحفظ رعایا ، ومحدود بودبه‌مقرراتی که حقوق ومصونیت های رعیت رامعلوم مینمود. لااقل‌ازلحاظ تئوری، رعیت‌درهرموقع میتوانست اجاره رافسخ واراضی راترك‌نموده ازتحت‌انقیاد ارباب خارج شود ویاچنانچه ارباب حقوق اورا نشناخت وزیرپا گذاشت وی اراضی خودرانگاهدارد وتعهدات خودرا نسبت بارباب انجام ندهد ولی درعمل البته خود را بزحمت میانداخت واین نوع اقدام مستلزم ضرروخطر برای رعیت بود .

قول‌وتعهد پادشاه مبنی‌براینکه درمورد رعایای‌خود قانونی‌رامعمول دارد که‌اجداد وی دربارهٔ اجداد رعایا مرعی داشته‌اند متضمن شناسائی وضع موجود وتعهدحفظ وضع موجود (استاتس کوئو) وشناختن حق وجود رعایابود . این نظام ملوك‌الطوایفی‌همیشه یك جنبهٔ معاملهٔ متقابله بین ارباب ورعیت رادربرداشته ومتضمن انجام‌کار تقریباً بطریق داوطلبی بود شبیه بقرارداد وکنترات دوطرفی .

این جنبه کاملا ازروابط سیاسی قرون جدیده ومعاصرحذف شده ودراروپا ازمیان رفته است. این جنبه چنین بودکه رعیت میتوانست ازپرداخت مالیات چنانچه ازحدمعینی تجاوز کند امتناع نماید، وهمچنین ازانجام‌خدمت سربازی چنانچه ازمدت مشروط‌تجاوز کند سرباززند، ویاچنانچه آزادی‌های شخصی وی رعایت نشود ازانجام هردوعمل یعنی هم پرداخت مالیات وهم خدمت‌سربازی امتناع ورزد . عرف‌اجتماع و **نظام‌فئودالیسم این حق رابرعیت داده و آنرا شناخته بود** در حالیکه چنین حقی درنظام اجتماع امروز ازافراد سلب شده نه ازپرداخت مالیات میتوانند خودداری کنند و نه ازانجام‌خدمت سربازی میتوانند سرپیچی نمایند . البته ازجهات فوق موقعیت شاه ازحیث تئوری‌ضعیف ودرعمل غالباً ضعیف ترهم بود .

در مقایسهٔ سلطنت های فئودال بادولتهای زمان معاصر بایدگفت که دردولتهای فئودال حداعلای **عدم تمرکز** وجود داشت و عدم تمرکزبحدافراط بود و دردولتهای مروزغالباً **اصول تمرکز** بحد تفریط معمول است واین دوسیستم ازجهت فوق دردوسرحد افراط وتفریط قرارگرفته‌اندکه ازاعتدال دوراست . امااز‌طرف‌دیگر سیستم تصرف واجارهٔ اراضی درفئودالیسم ، شاه و خانواده های معین را قادر میساخت که بوسائل مختلف قانونی فئودالی‌مانند قانون‌ضبط اموال‌بی وارث‌ازطرف‌شاه،برقدرت خود بیفزایند وبیش‌ازپیش بررعیت مسلط شوند . مثلا ازدیاد قدرت سلسلهٔ کاپسیان (۱) درفرانسه بیشتر براساس عمل به قانون فئودال بود .

(ثانیاً) رابطهٔ بین ارباب ورعیت بارابطهٔ بین شاه و رعیت اختلاف داشت و تمیز بین حقوق شخصی ووظائف عمومی مبهم ومشکل بود. اگرچه خاصیت مشخص فئودالیسم مسئلهٔ تصرف اراضی بود ولی درعمل ، تصرف اراضی تنها خاصیت فئودالیسم نبود بلکه تصرف هرچیز که فایده دهد وقیمت داشته باشد ازطرف ارباب نیز ازمعمولات فئودالیسم

---

۱ - Capétiens , Capetians نام سلسلهٔ سوم سلاطین فرانسه (منسوب به Capet مؤسس سلسله) که از ۹۸۷ تا ۱۳۲۸ سلطنت کرده‌اند

بود مانند حق بکارانداختن آسیا ، حق جمع آوری باج راه ، حق تصاحب مقامات حکومتی واز این قبیل عموماً مختص به ارباب بود و بدینطریق ادارهٔ امورعامه وکار های دولتی و سمت های عمومی بصورت ارثی در آمده درخانواده های امرا واشراف ومالکین بزرگ قرار گرفت (چنانچه همین رسم تابامروزنیز درمعدودی از کشورهای نیمه‌دموکراسی خام ونا پخته واسمی عملا معمول ورایج است ولو آنکه ازحیث تئوری و تظاهر و روی کاغذ پست‌ها ومشاغل مهم دردسترس عموم قرار گرفته باشد) وهر نوع پست ومقام دولتی خاص یك خانواده وبطوردائم ارثی ایشان گردید . حق رعیت نسبت باموال‌خودش متضمن انجام یك نوع ازخدمات عمومی بود ولی الزام بانجام خدمات عمومی فرعی از حق مالکیت اموال بود وبمنزلهٔ اصل نبود. نتیجهٔ این نوع فکروورواج این نوع رسوم چنین شد که پنداشتند شخص واجد یك مقام رسمی ، آن مقام رابعنوان عامل ونمایندهٔ شاه تصاحب نکرده بلکه تصاحب آن مقام حق لازم وی میباشد اعم از آنکه شاه بخواهد یانخواهد . اتوریته و قدرت وی جنبهٔ نمایندگی نداشت بلکه جنبهٔ تملك داشت . بدیهی است دراینصورت قدرت شاه بیشترمنوط بود بدینکه درمحدود نمودن این نوع تمایل‌واین رسم تاچه درجه‌موفق باشد . اطرافیان شاه خدمات درباری رابعنوان جزئی ازوظائف فئودالی خودانجام‌میدادند ولی موقعیت آنها شباهتی بمستخدمین دولتی‌امروز نداشت که بتوان آنهارا مانند مأمورین قراردادی ازکارخارج نمود .

(ز) درمحاکم فئودالی

محاکم فئودالی نمونه‌ئی ازمؤسسات ملوك‌الطوایفی‌بود. این‌دادگاه‌ها عبارت‌بودند ازشوراهائی که ازارباب واطرافیان وی بمنظورحل وفصل‌دعاوی روزانه تشکیل‌میشد. حل دعاوی براساس نظام فئودالی انجام میگرفت . چنانچه اختلافی بین ارباب و رعیت رخ میداد وهر کدام خیال میکردند دیگری بحقوق وی تجاوز کرده است باین‌دادگاهها رجوع مینمودند ورأی سایر اعضاء دادگاه رامیخواستند . تصوراینکه شاه یاارباب‌باید متکی بقدرت مطلقهٔ خود باشد وتصمیم درهرقضیه به ارادهٔ آنهاست لااقل ازحیث‌تئوری درجریان امروجود نداشت واینطور فکر نمیکردند . بالاخره درقضاوت محکمه متصور آن بود که حقوق‌عادت وشرایط اسنادوقراردادها (**شارت‌یاچارتر** ۱) نسبت‌بهردوطرف کاملا رعایت شده باشد .

محاکم فئودال ازلحاظ تئوری بهریك از افراد رعیت حق میداد که شکایت وی بوسیلهٔ بزرگان واشراف که آنهارا درانگلستان **پیرها** (۲) میگفتند که طبق‌قانون کشور وپیمانهای‌موسوم به شارت یاچارتر مورد بحث و رسیدگی واقع شود . تصمیم محکمه ازطرف قدرتهای متحدهٔ اعضاء محکمه باید اجراگردد و متصور آن بود که اگرحکم محکمه برعلیه شاه هم باشد باید اجراگردد .

---

۱ - Charte , Charter ۲ - Peers شامل بارونها و ارل ها و دیوك ها نیز بود

فصل شصت ویکم **ماگناکارتا** (۱) درانگلیس به يك کمیسیون بیست وپنج نفری ازبارونهای **ژان(جان)** پادشاه انگلیس قدرت واجازه میدهد که چارتر (منشور)مزبور رابموقع اجرا گذارد وبهمین قرار درفرامین بیت‌المقدس که یکی‌ازکشور های فئودالی آنزمان‌بوده محکمهٔ فئودال‌حقوق رعایارا، دراینکه اربابرا مجبورسازند که آزادی‌های ایشان را بشناسد ، برسمیت شناخته . در نمونهٔ اکمل تشکیلات فئودالیسم گاهی محکمهٔ دربار‌وزمانی شاه ودربار باتفاق احکامی صادر نموده بموقع اجرا میگذاشتند وعملی را انجام میدادند که درعرف دولتهای امروز آنرا مقننه ومجریه وقضائیه مینامیم یعنی این محکمه هرسه وظیفهٔ حکومت را انجام میداد . روابط قراردادی بین اعضاء این دادگاه همچنان بود که مانع تمرکز قدرت در يك شخص یاچند شخص میشد و شاه هم عضوی ازاین محکمه محسوب میگردید .

ازجمله نتایج منطقی این سیستم آن بود که غالباً **شورش قانونی** بوجود میآمد یعنی يك یاچند فئودال بایکدیگرهمراه‌شده برضد شاه وحکومت مرکزی بعناوین‌حقوقی وقانونی بطغیان برمیخاستند .

(ه) فئودالیسم و کامنولت

درمبحث فوق سعی شد که اوضاع و احوال نمونهٔ اکمل فئودالیسم بطور خلاصه تشریح شود ولی باید دانست که فئودالیسم در همه جا يك نوع نبود وهم درطرز عمل وهم‌ازلحاظ تئوری‌وشرایط واحوال‌اختلاف‌وتنوع بسیار وجود داشت. قدرمسلم آنکه‌شاه راهنوزدرسیستم‌فئودالیسم ازجانب‌خدادانسته‌ومقاومت دربرابروی‌رانامشروع‌می‌پنداشتند و دستور **سن پل** در فصل ۱۳ کتاب مقدس درمبحث تحت عنوان **رومیان**، وعقیدهٔ **سن گرگوار** درباب لزوم اطاعت صرف ازپادشاه هنوز مطاع ومعتبر شناخته میشد .

اگرچه اصولا تمایل سیستم فئودالیسم به لغو **اتوریتهٔ مرکزی** و درهم شکستن قدرت **جامعهٔ کل** بود ومیخواست یکدستگاه روابط خصوصی وشخصی را جانشین‌قدرت جامعه نماید ولی ازعهده نیامد و بهدف کامل خود نرسید ونتوانست سنت قدیمی را که ازسیسرو وحقوق رم وآباءکلیسا به ارث به‌قرون وسطی رسیده بود بکلی ازمیان ببرد.

تئوری سیاسی دورهٔ فئودالیسم درواقع معجون‌ومخلوطی بود**ازفرضیهٔ کامنولت سیسرون** (که میگفت « مردم درتحت يك‌قانون، تشکیل کامنولتی‌داده وزمامدار نمایندهٔ قدرت آن‌جامعهٔ مردم وکامنولت‌است»)**وتمایلات شخصی‌مندرج درمتن‌فئودالیسم.** سنت قدیمی کامنولت درمدت بین‌قرون۹و۱۲ بوسیلهٔ نویسندگان‌مذهبی حفظ شد. درقرن ۱۲ **جان اف سالیسبری** (۲) کتابی نوشت موسوم به **پولیکر اتیکوس** (۳) و این

---

۱ – **Magna Charta** نام اولین منشور یا پیمان یافرمان مشروطیت انگلیس که درسال ۱۲۱۵ آنرابنام حکم آزادی ملت بامضای پادشاه انگلیس رسانیدند وپایهٔ مشروطیت و قانون اساسی آن کشور قرارگرفت .

۲ – **John of Salisbury** پیشوای مذهبی انگلیس و دانشمند ۳ – **Policraticus**

اولین کتابی‌است که درقرون وسطی درباب سیاست برشتهٔ تحریر درآمده . اگرچه این کتاب درهنگامی نوشته شد که فئودالیسم دراوج ترقی بود معهذا سنت سابق را حفظ کرده و بطرفداری از تردیسیون برخاسته، چون شاه تنهـا نمایندهٔ قدرت عامه وجامعه شناخته میشد بالطبع مندرجات این کتاب و تقویت **ایدهٔ کامنولت** بنفع شاهان زمان و بطرفداری اصل تمرکز بود و همین نکته است که شاهان فئودال رادرمقدمهٔ ظهور **ایدهٔ سلطنت ملی** قرارداد. بدینطریق تکوین فکرسلطنت ناسیونال درحقیقت ازایدهٔ کامنولت سرچشمه گرفت .

اختلاط این دوعقیده یعنی‌اینکه (**اولا**) شاه دریکطرف رابطهٔ کنتراتی بارعایش قراردارد و(**ثانیاً**) شاه دررأس کامنولت (ملل مشترك‌المنافع که همان فئودالهای زمان باشند) قرار گرفته یك نوع فلسفه و افکاری بوجود آورده که میتوان آنرا از ملاحظهٔ تئوریهای حقوق دانان دورهٔ فئودال درباب قدرت سلطنت بخوبی استنباط نمود . طبق این تئوریها **شاه مخلوق قانون ومطیع قانون است** ولی ازطرف دیگر **نمیتوان ورقهٔ جلب بمحاکم برضد شاه صادرنمود** ونیز نمیتوان اورا طبق‌جریانات معموله دربارهٔ سایرین تحت تعقیب وفشارمحاکم قرارداد .

طبق این تئوری شاه بنام نمایندهٔ خداوند باید باعدالت حکومت کند واجرای قانون رادرمورد خودش نیزمانند کمترین افراد قبول نماید واگر چنین نکند وزیرشیطان است ولی رعایای وی دراینصورت هیچ چاره‌ئی ندارند جز آنکه **جزای شاه را بخدا واگذار نمایند .**

براکتون نویسندهٔ آن‌زمان درکتاب خود(۱) درباب شاهان لگام گسیخته‌مینویسد: « اماشاه راماقوقی‌است که خدا باشد . و همچنین قانونی‌است که شاه بوسیلهٔ آن قانون بسلطنت رسیده وهمچنین دربار ومحکمهٔ شاه که از کنت‌ها وبارونها تشکیل یافته زیراکنت هاهم‌نشینان شاه هستند وآنکس که همنشین دارد آقائی‌هم دارد . لهذااگرشاه بی‌لگام باشد هم‌نشینان وی باید لگامی براو گذارند » .

ازعبارت فوق ونظائر آن چنین برمیآید که رابطهٔ شاه بامحکمه ودربارو همچنین روابط اعضاء محکمهٔ دربار بایکدیگر درحکم یك کنترات یاقرارداد بوده که طبق آن‌شاه ازطرفی مالك کل اراضی قلمروسلطنت ، و اعضاء دربار مستأجرین وی محسوب میشدند ومجموع هیئت شاه ودربار بمنزلهٔ یك مؤسسه ودستگاه بوده که اشکالاتی را که دراین روابط پیش میآمد حل‌وفصل میکردند .

ازطرف دیگرشاه مظهرقدرت جامعه شمرده میشد واین قدرت‌درفولك ودرقلمرو سلطنت (درمردم ودراراضی) نهاده شده وذاتی فولك محسوب میگشت . دراینمورد نیز شاه شریکی داشت که همان دربار ومحکمهٔ درباری باشد .

---

۱ — Bracton درکتاب **universitas regn et baronagium** رجوع شودبکارلیل‌جلد۳ جزء اول فصل۴ که عین آنرا نقل کرده‌است .

در قسمت **اول روابط**، امکان داشت که برضد شاه مانند هرعضو دیگر دربار اقامهٔ دعوی نمود.

ولی درقسمت **دوم روابط**، امکان نداشت شاه را بدادگاه جلب کرد بلکه ازلحاظ مسئولیت قانونی وی درتحلیل نهائی باید واگذارعمل اورا بوجدان خودش یا بخدا نمود.

فرضیهٔ اول معرف تمایلات فئودالیسمی بود که میخواست قدرت اجتماعی را بنفع روابط شخصی درهم شکنند.

فرضیهٔ دوم معرف سابقه وسنت کامنولت بود که طبق آن شاه باید زمامدار کل باشد. واختلاط این دوفرضیه ازتوضیح فوق بخوبی معلوم میشود.

اختلاط دوفرضیهٔ مزبوررا شاید بتوان **نطفهٔ اصول مشروطیت** ومؤسساتی دانست که دراواخرقرون وسطی ظهور کرد. جریانهائی که درفئودالیسم درقسمت تنوع مؤسسات حکومتی مانند تشکیل شورای سلطنتی و محاکم حقوقی پیش آمد منجر به ظهور ایدهٔ **پارلمان وپارلمانتریزم** گردید. بهمین سبب بطوریکه پروفسور **مکیلوین**(۱) نوشته حتی درقرن هفدهم که باقرون وسطی فاصله دارد مردم انگلیس هنوز پالمانرا یك دادگاه می‌پنداشتند نه قدرت مقننه.

بالاخره سلاطین دورهٔ فئودال معمولا موظف بودند که بوسیلهٔ شورای خود، کار کنند و محکمهٔ دربار یا بعضی ازشعب آن این حق را برای خود محفوظ پنداشت که باید مورد مشورت شاه قرار گیرد. بنابراین ایده های مشروطیت در قرون مابعد، مانند **ایدهٔ نمایندگی، وضع مالیات ووضع قانون بوسیلهٔ مجالس شوری، نظارت درخرجهای دولتی، تظلم برای رفع اتهام وجبران خسارات مالی وشرفی** عموماً ازرسم وعقیدهٔ فوق سرچشمه میگیرد.

مسئلهٔ حق قانونگذاری در انگلستان بعدها بدینطریق حل وفصل شد که لااقل حق قانونگذاری باشاه باشد ولی «**شاه درپارلمان نه شاه درخارج پارلمان**» یعنی شاه باید درپارلمان حاضر شود وباحضور نمایندگان وضع قانون نماید.

---

۱ — **Mc Ilwain** شارل هوارد مکیلوین امریکائی پروفسورعلوم سیاسی متولد ۱۸۷۱ استاد علوم سیاسی

فصل یازدهم

دورهٔ مشاجرهٔ بین کلیسا و دولت

(الف) مقدمه

درفصول قبل بمشاجره ومباحثه واختلاف بین کلیسا و دولت در باب مسئلهٔ **حدود قدرت واتوریتهٔ** هریك ازاینددوشعبهٔ حکومت دردورهٔ امپراطوری روم اشاره کردیم.

دامنهٔ این‌مشاجره تاقرون‌جدیده ادامه یافته وچندین‌مرتبه دولت بر کلیساوچندمرتبه کلیسا بردولت مسلط گردید.

دراین فصل بمشاجرهٔ بین‌دوقدرت مزبور و کیفیت ونتایج آثارسیاسی مترتب بر آن وتأثیراین کشمکش درسیروتحول افکارسیاسی بحث خواهیم کرد.

تفکردرفلسفهٔ سیاسی وبحث‌درمورد افکاراجتماعی که بعدازگرگوارمتوقف‌وراکد مانده بود دراواخرقرن یازده باردیگر رواج یافت. افکارقدیم و عقاید ناشی ازپدران کلیسامجدداً بمیدان طرح وبحث آمد ودنبالهٔ نشو ونمای خودرا بگرفت وتخم‌هائی کاشت که درقرون بعد ثمرداد ودرظهوروتکوین کولتور جدید اروپا مؤثرافتاد. اززمان‌سقوط رم تااین‌زمان غالباً بی‌نظمی وعدم ثبات درجامعه ودستگاه‌حکومتها حکمفرمابود. دراین موقع نظم و آرامش حکومت و ثبات سیاسی در کشور های اروپائی زمان اعاده یافت. فئودالیسم بتدریج بیك‌سیستم محدود ومشخص‌تبدیل‌شده زمینهٔ ظهور اصول‌مشروطیت‌های آیندهٔ اروپای بعد از قرون وسطی را فراهم مینمود.

تجارت وصنعت ابتدا درشهرها و بنادر ایتالی وچندی بعد درشمال رواج یافت و مقدمات ترقی فنون وادبیات راحاضرنمود. فلسفه وتحقیق‌ومطالعه دوباره‌معمول گردید. کتب قدیمه جمع آوری شدوعلاقه بمطالعهٔ آنها دراشخاص پدید آمد. مطالعهٔ **ژوریس پروداتس** در جنوب فرانسه و شهرهای ایتالیائی **راونا وبولونیا** (۱) موجب اعادهٔ مطالعهٔ‌علم حقوق رم وبکار بردن آنها درمسائل حقوقی وسیاسی زمان گردید.

بطورکلی سطح علم ومعرفت بالا گرفت و بازار مطالعه ازنو رونقی یافت، واین ترقی سطح قریحه درتمام شعب فکر وتفکر ازجمله فلسفهٔ سیاسی نیز مؤثر افتاد.

اماتحریرات سیاسی قرون ۱۱و۱۲ اصولا مربوط بود ببحث درمشاجرهٔ بین‌کلیسا ودولت، وگفتگوی بین پاپ و امپراطور در باب تعیین حدود قدرت ایشان وبطورکلی

---

۱ - Bologna , Revenna

علاقه ببحث در فلسفهٔ سیاسی ضعیف تر ازعلاقه ببحث در سایر شعب بود . در قرن ۱۲ **تئولوژی** (علوم مذهبی) و **متافیزیك** (علم به ماوراءالطبیعه) که مخلوق فلاسفهٔ **اسکالستیك** (۱) یا مکتب تفسیر بود فلسفهٔ سیاسی را تحت‌الشعاع قرارداد .

درقرن ۱۴ بحث درفلسفهٔ سیاسی بالنسبه بیشترrواج یافت ودراین زمینه‌تحریرات فلاسفه فزونی گرفت ودنبالهٔ آن تازمان معاصرقطع نگردیده‌است .

(ب) ـ رابطهٔ کلیسا ودولت درقرون وسطی

آغاز مشاجرهٔ بین کلیسا ودولت از زمان طرح فرضیهٔ **گلاسیان** است موسوم به **آئین دوشمشیر** که شرح آن درفصل قبل گذشت . عقاید سیاسی شایع درقرن۱۱درباب جامعهٔ بشری ومقام دولت وکلیسا وافراد که مورد قبول عموم بود ودرفصل پیش‌ذکر آن رفت دراینجا فهرست مانند برای روشن شدن مطلب خلاصه میشود . باید دانست که این عقاید تاقرنها بعد معتبر شناخته شده وخلاصهٔ این عقاید آنکه :

(۱) مشیت الهی چنین قرارگرفته که **جامعهٔ بشری‌درتحت‌حکومت‌دوقدرت** اداره شود . **(اول) اتوریتهٔ روحانی (دوم) اتوریتهٔ دنیوی .**

(۲) اولی درتحت حکومت کشیشان ودومی درتحت دستورزمامداران سیاسی‌است **وهردوقدرت بروفق حقوق الهی وحقوق طبیعی حکومت میکنند .**

(۳) درتحت لوای مسیحیت **هیچ‌فردی‌نمیتواند مالك هردوقدرت روحانی ودنیوی شود.** پاپی وامپراطوری را دریك فرد نتوان جمع نمود.

(۴) **هیچ یك ازدومقام مزبورحق اعمال زوروقدرت‌مطلقهٔ یك‌جانبه ندارند** زیرا هردوقدرت مطیع قانون بوده ومقام خودرا درحکومت‌الهی‌طبیعت‌وانسان برحسب قانون اشغال کرده‌اند .

(۵) بین دوقدرت دراصول، مشاجره واختلافی نیست اگرچه غرور یاحرص قدرت که هردوناشی ازگناه است عمال بشری هریك‌ازدوقدرت را وادار به‌تجاوز بحدودوثغور یکدیگرمینماید ، ولی بطورکلی نقشه وطرح متحدهٔ الهی آن است **که هریك ازایندو قدرت ملزم بکمك و مساعدت بیکدیگر هستند** . دستگاه کلیسا ودستگاه دولت درحقیقت دومؤسسهٔ جداگانه نبودند که هرکدام دارای عده و تابعین جداگانه باشند و دریك سرزمین دربرابریکدیگر ایستاده باشند ، بلکه چنانچه گفتیم هردوقدرت متساویاً دریك سرزمین وبریکعده مردم حکومت میکردند . بعبارت دیگر هرفردازافراد جامعه درآن واحد باید تابع دوحکومت جداگانه باشد . جامعه درواقع‌دورئیس‌داشت‌یکی‌پاپ ودیگر امپراطور. و دوسلسله اصول اتوریته معمول بود یکی اصول اتوریتهٔ زمامداری روحانی کشیشان ودیگراتوریتهٔ زمامداری دنیوی سلاطین. هریك ازدوقدرت صاحب یك دستگاه سلسلهٔ مراتب (هیرارشی) بود . مشاجرهٔ بین ایندودستگاه هیرارشی در اصطلاح حقوقی مربوط بود بحدود وثغور حوزهٔ قضاوت هریك، شبیه به‌اختلافی که بین دومأمور

Scholastic — ۱

رسمی یکدولت درمورد حدود قدرت ایشان پیش آید . چون هیچگاه حدود ونفوذ ایندو قدرت دقیقاً تعریف نشده و مشخص نبود بالطبع درتماس روزانه بحدود یکدیگر تجاوز میکردند وناچاردربعضی ازقسمتهای تماس ومورد اختلاف ابهام وجودداشت. تفکیک حدود عمل دوقدرت ازیکدیگر بسیار مشکل مینمود . لذا بمرورزمان وبتدریج مطلب ازمشاجره درباب تعیین حدود قدرت هریك از دواتوریته تجاوز کرد باینکه هریك **از دو قدرت دعوی نمود وخودرا ذیحق دانست که درامور دیگری مداخله کند** و سعی نمود که باستناد بشواهد تاریخی گذشته ادعا نماید که قدرت دیگر بایدکاملا تحت اختیار وی درآید. مثلاکلیسابسابقهٔ دوره گرگوار بزرگ استناد مینمود که پس‌ازسقوط رم قدرت سیاسی رانیز دردست گرفت . رؤساوکارکنان کلیساشروع کردند که مانند دورهٔ امبرواز وباستنادبآن سابقه، شاهان‌را هرای سوء رفتارشان توبیخ نمایند . اسقف‌هاواردمجالس بزرگانی شدند که وظیفهٔ ایشان وضع قوانین بود و درواقع شریك قوهٔ مقننه گردیدند وبتدریج کارکنان کلیسا متنفذ ومؤثر درعزل ونصب زمامداران شدند . **پهپن سوم** (۱) ازپاپ تحصیل اجازه نمود که سلسلهٔ **مرووژیان** (۲) راازسلطنت فرانکهاخلع نماید . تاج‌گذاری مشهور شارل بزرگ در سال ۸۰۰ و تفویض امپراطوری از طرف کلیسا به‌شاهان فرانك شبیه تأسیس سلطنت یهود ازطرف شموئیل (۳) تفسیرشد . مقررداشتن سوگند شاهان درهنگام تاجگذاری ازآنزمان جنبهٔ مذهبی پیداکرد و ادارهٔ تشریفات و مراسم سوگند شاه جزء وظائف کلیساوتابع انضباط‌کلیسا گردید. تاقرن یازده که‌اختلاف ومشاجره بین‌کلیسا و دولت آشکار گردید هنوز مانند دورهٔ امپراطوری رم امپراطور قوی‌تر ازکلیسابود ونسبت بامورکلیسا تادرجه‌ئی قدرت نظارت وکنترل داشت چنانچه شارلمان درفرامین‌خود خطاب به افسران مأمورتنظیم وتفتیش‌امور امپراطوری‌اهل‌کلیسا رانیزمانند سایرمردم رعایای خود میشمارد وهردو را دریك ردیف قرار میدهد . **لئون سوم** (٤) دستورتحقیق دربارهٔ جرائم شخص پاپ صادر کرد . درقرن‌دهم که مدت‌قلیلی موقتاً دستگاه پاپ رو به‌تنزل گذاشت امپراطورهای زمان از **اتوی اول** (٥) گرفته تا هانری‌سوم‌پیشنهاد اصلاح ورفورم امور روحانی وخلع گرگوار ششم **وبنوای نهم**(٦) را نمودند و بالاخره اوضاع واحوال موجب شدکه امپراطوران درانتخاب پاپها صاحب نظرومتنفذ شوند . این نفوذ امپراطور درانتخاب پاپ اگر چه موجب جلوگیری ازبروز حوادث سوء وغوغای ناشی ازسیاست بازی کشیشان و روحانیون و مانع از انتریکهای

---

۱ — **Pépin III** (۷۱٤–۷٦۷)فرزند شارل مارتل، پادشاه فرانکهاو آلمان مؤسس سلسلهٔ **Carolingiens** — ۲ **Merovingiens** — ۳ **Samuel** — ٤ **Leo , III Léon** موسوم به **Isaurian** (٦۸۰ – ۷٤۱) امپراطورروم شرقی (از۷۱۷–۷٤۱)

٥- **Otto I** (۹۱۲–۹۷۳) معروف به اتوی‌کبیر پادشاه‌آلمان وامپراطور مقدس روم

٦- **Benedict , Benoit IX** (۱۰۱۲–۱۰٥٦) پاپ روم

محلی شد و بهمین سبب اهل کلیسا این طریقه را ترجیح دادند اما استقلال کلیسا را در امور روحانی تهدید مینمود .

(ج) - استقلال کلیسا

مشاجره‌ئی که در قرن یازده بین کلیسا ودولت بوقوع پیوست حس تمایل باستقلال کلیسا رادر دماغ اهل کلیسا بیدار کرده و تقویت نمود. سنت فلسفهٔ آگوستن اروپا را در دماغ مردم اروپا اساساً بصورت یك جامعهٔ مسیحی مجسم مینمود و این طرز فکر در باب مردم چندین کشور یا یك قاره در تاریخ عالم بیسابقه بود. این اولین مرتبه بود در تاریخ که قدرت سیاسی درخدمت قدرت روحانی قرار گرفت. **فرضیهٔ قدیم** ایدآل حکومت‌را عبارت میدانست ازعدالت ومفاد آن چنین بود که « **حکومت بمنظور اجرای عدالت بوجود آمده تا بوسیلهٔ آن هر فرد از افراد انسان بحق خود برسد** »

در این زمان درباب ایدآل حکومت نکتهٔ دیگری برفرضیهٔ قدیم افزوده شد و آن عبارت بود از اینکه « **وظیفهٔ اخلاقی حکومت عبادت خداوند و تقویت فکر پرستش خدا وانجام وظائف دینی نیز هست.** »

گلاسیوس که بر ضد انقیاد کلیسا بدربار قسطنطنیه تحریراتی دارد می‌نویسد : «هدف مسئولیت کشیش، رستگاری جاودانی‌است، واین‌هدف مهم‌تر ازهدف پادشاه‌است»

چون نشو ونمای روشنفکری (انتلکتوال) درقرن ۱۱ در درون کلیسا که تنها مرکز تحصیل علم بود صورت گرفت وتعلیمات آگوستن درآنجا نافذ بود بمرور این فکر تقویت یافت که حداکثر مساعی جامعه باید مصروف این شود که ایدآل جامعهٔ مسیحی را صورت تحقق دهد و ایدآل جامعهٔ مسیحی آنست که :

«**مسیحیت باید نیروی هادی و مدیر در جامعه باشد**» .

این فکر تقویت کلیسا و اینکه کلیسا باید موقعیت حقیقی خود را در جامعهٔ مسیحی احراز کند از قرن نهم ریشه گرفت یعنی از هنگامی که شارل امپراطور مدتی کوتاه مطالعه وتحقیق در امور مذهبی وتحصیلات عالیهٔ مذهبی را اجازه داد. اسقف بزرگ **هینکمار** از اهل **ریمس** در این باب مینویسد : (۱)

«بگذار چنانچه مایلند بوسیلهٔ قوانین ارضی یا عادات انسانی از خویشتن دفاع کنند ولی اگر مسیحی هستند بایشان بفهمان که در روزجزا اعمال آنها بوسیلهٔ قوانین رومی یا **سالیك** (۲) یا **گوندوباد** (۳) قضاوت نمیشود بلکه بوسیلهٔ قوانین آسمانی مسیحیت سنجش میگردد. **در سلطنت مسیحی حتی قوانین دولت بایدقوانین مسیحی باشد** یعنی با مسیحیت وفق دهد وهم شایستهٔ مسیحیت باشد» .

۱- **Archbishop Hincmar of Rheims** رجوع شود بکارلیل جلد۱ صفحهٔ ۲۷۷ شمارهٔ ۳

۲- **droit Salique , Salic Law** نوعی قانون منسوب به تیوتن‌ها در قرن پنجم که طبق آن زنان حق ارث از اراضی ندارند

۳- **Gundobadian Law** قانون منسوب به **Gundobad** (فوت ۵۱۶) پادشاه برگندی که مقروی وینه بود وقانون برگندی را جمع آوری ومدون نمود.

تجدید نفوذ موقت کلیسا درقرن نهم سابقه‌ئی شد برای قرن یازده ودر قرن ۱۱ از آن سابقه استفاده وبدان استناد شد و در همین هنگام بود که اوضاع و احوال به تمرکز اتوریته وقدرت پاپ وتمرکز تشکیلات مذهبی کمك کرد وبخصوص دو واقعهٔ قابل ذکر و مهم موجب بروز تغییراتی در اوضاع کلیسا و سبب ایجاد انضباط شبه نظامی در درون کلیسا گردید وهم باعث تحولاتی در روابط کلیسا بادولت شد یکی **مسئلهٔ فرامین جعلی** درقرن نهم ودیگر موضوع اصلاحات ورفرم موسوم به **کلونیسیان** یاکلونیاك (۱) درقرن دهم که شرح هریك درزیر ذکر خواهد شد.

(اول) موضوع **جعل یك سلسله فرامین و اسناد** بود ازطرف اسقف‌ها بنفع کلیسا وخودشان وبمنظور ازدیاد قدرت پاپ که جعلیت این اسناد بعدها در قرون معاصر کشف شد وتا چند قرن این اسناد معتبر شناخته شده وکار خود را بنفع کلیسا انجام داد. این قوانین جعلی بفرامین **پسودوایسی دوریان** (۲) یعنی فرامین ایسی‌دوریان قلابی معروف گردید وعبارت بود از متجاوز ازیکصد نامهٔ ساختگی که اکثر آنها را به‌پاپ‌های سه‌قرن اول مسیحیت منسوب کرده بودند و نیز عدهٔ زیادی ازگزارش های جعلی منسوب بشوراهای آن قرون (۳)

این اوراق در کشور فرانکها درسال ۸۵۰ ساخته شد و بعنوان اسناد قدیمه نشر یافت و ضمیمهٔ اسناد حقیقی قدیمه شد. مقصود از نشر این فرامین جعلی تحکیم و تقویت موقعیت اسقف‌ها بود وبخصوص هدف آن بود که اسقف‌هارا ازخطر عزل وتوقیف اموال از طرف زمامداران دنیوی مصون دارد. دیگر آنکه کنترل اسقف را نسبت به کشیشان **دیوسس** (٤) یعنی حوزهٔ ابوابجمعی اسقف تحکیم کند و اسقفان را ازنظارت امپراطور و دولتیان معاف سازد وتنها حق نظارت بر اسقفان با **سینودها** (۵) یعنی شوراهای مذهبی باشد.

برای نیل باین‌هدف‌این اسناد دارای مطالبی‌بود که دلالت داشت بر تضعیف‌قدرت اسقفهای بزرگ که غالباً متمایل‌بدولت وعمال نظارت ازطرف امپراطوربودند وازطرف دیگر هدف آن بود که قدرت واتوریتهٔ پاپ را بالا برند. بموجب این اسناد به‌اسقف حق میداد که درباب محاکمهٔ خود وتصمیماتی که در بارهٔ وی گرفته شده است به پیشگاه پاپ روم استیناف دهد و تا هنگامیکه رأی پاپ صادر نشده است از عزل یا توقیف اموال مصون باشد. بعضی از فرامین ساختگی عبارت بود از احکام نهائی محاکم پاپ درانواع محاکمات مذهبی‌ودارای‌جمله‌ها وعباراتی‌محکم ومؤثر بود. بالاخره هدف **دکراتال**‌های

۱- Reformes Clunitiens , Cluniac Reforms

۲- Décrétales Pseudo - Isidorien

۳- رجوع شود به «Etudes sur les fausses décrétales» مندرجهٔ در مجلهٔ Revue d'histoire جلد۷ سال ۱۹۰٦ صفحات ۳۳ و۳۰۱ و همچنین به ecclésiastique de Louvain جلد هشتم چاپ ۱۹۰۷ صفحهٔ ۱۹ و٥٤٣ و۷٦۱

۴- Diocése ۵- Synodes

جعلی را میتوان درچهار مادهٔ زیر خلاصه نمود :
(اول) آنکه امور کلیسا را درکشورهای فرانك متمرکز در پاپ و اطرافیان پاپ نمایند .
(دوم) آنکه اسقف (بیشاپ) را واحد حکومت کلیسا قرار دهند .
(سوم) آنکه اسقف ها را مستقیماً مسئول پاپ قرار داده و از قید تکلیف دولت آزاد سازند .
(چهارم) آنکه قدرت اسقف بزرگ (آرك بیشاپ) را تقلیل داده و وی را تنها رابطی بین پاپ و اسقف ها قرار دهند واین همان نوع حکومت کلیسا بود که درکلیسای روم پدیدآمد. در قرن یازده این فرامین جعلی که هنوز در نزد عموم معتبر شناخته میشد موجد یکسلسله ممتد محاجه‌واستدلال وبحث ومشاجره‌درباب استقلال کلیسا ولزوم رهائی آن ازکنترل مقامات سیاسی و اتوریتهٔ مستقل پاپ در حکومت مذهبی گردید و این مشاجرهٔ طولانی بین پاپ و امپراطور نتیجهٔ این حقیقت بود که پاپ در این هنگام رئیس مستقل ومؤثر کلیسا گردیده دیگر خود را متکی به‌امپراطور وحکومت وی نشناخت
(دوم) واقعهٔ دیگری که کلیسا را جداً بتحصیل استقلال بر انگیخت عبارت بود از یك سلسله اصلاحات (رفورم) که بااجماع خانقاهها در مورد حوزهٔ رهبانی وآبه (راهب کل)**کلونی** (۱) بعمل‌آمد .کلونی در سال ۹۱۰ تأسیس شد ودر تشکیلات خود واجددو خاصیت مهم وبی سابقه بود (اول) آنکه این هیئت در ادارهٔ امور خود کاملا مستقل بود وانتخاب رؤسای آن درعهدهٔخودتشکیلات بود (دوم) آنکه‌پس‌از توسعه‌ئی که بخانقاهها داده شد وخانقاههای جدید تأسیس شده و بدان ملحق‌گردید وخانقاه هـای قدیم بدان پیوست ، نظارت و ادارهٔ این شعب جدید بعهدهٔ **آبه** یا راهب کل وتابـع همین دستگاه قرار گرفت .
این خانقاهها که بخانقاه های**کلونیسیان یاکلونیاك** موسوم گردید تنها عبارت‌از مؤسسات مخصوص‌رهبانان منزوی‌نبوده چیزی بیش ازآن گـردید . مجموعهٔ این‌خانقاهها عبارت بود ازیکدستگاه مستقل مرکب از عده‌ئی از خانقاهها که عموماً درتحت حکومت یك‌رئیس اداره میشد واین دستگاه وسیلهٔخوبی شد برای تبلیغ‌ونشر فکر لزوم اصلاحات درکلیسا برطبق این نمونهٔ موجود .
هدف طرفداران اصلاح کلیسا نیز همان بود که محرك تشکیل و نمو خانقاه های کلونی شده‌بود. خرید وفروش پست‌ها ومقامات مذهبی درحوزهٔکلیسا که به**سیمونی**(۲) موسوم و معمول شده بود خطر بزرگی برای دستگاه کلیسا گردید و مسلماً محتاج به‌لغو وجلوگیری بود بخصوص که این عمل بااستخدام مذهبیون از طرف دولت وارجاع کارهای حکومتی به‌ایشان ارتباط یافته واین روش بنفع امپراطور باعث رخنه و شکست وایجاد اختلاف در دستگاه روحانی شده بود . دولت چون این روش را بنفع خود میدید تشویق میکرد بعلاوه قدمی فراتر گذاشته برای اعطاء مناصب ودرجات روحانی در مورد

۱- Abbot of cluny و Abbé de Cluni ۲- Simony و Simonie

کسانیکه خدمات سیاسی انجام داده بودند حق اولویت قائل شده و بعنوان اجر، خدمت آنان را مقدم میداشت واین رفتار دولت خطررا برای کلیسا تشدید مینمود. لذا اهل کلیسا لزوم تصفیهٔ کلیسا وجلوگیری از تحقیر پاپ وشکست دستگاه روحانی را احساس نمودند. پاپ سابقاً چند مرتبه دچار تحقیر وشکست شده بود وروحانیون در اینموقع بفکر افتادند که ازتجدید آن وقایع و هم ازگرفتاری کشیشان بامور حکومت دنیوی جلوگیری کنند. پس هدف این نهضت اصلاح کلیسا بدینطریق تعقیب شد که در **سینود لاتران** (شورای مذهبی لاتران۱) در سال **۱۰۵۹** مجاهده بعمل آمد که برای انتخاب پاپ روش ثابت و منظمی وضع گردد و پاپ از طرف کالج کاردینالها (مجمع کاردینالها) انتخاب شود. معنی رفورم کلیسا این بود که کلیسا باید خود را مبدل بیك جامعه نماید که حکومتش بدست خودش باشد وتعیین خط مشی واداره امور مذهبی در دست روحانیون کلیسا باشد بدیهی است که لازمهٔ انجام چنین رفورمی مشاجرهٔ بین پاپ وامپراطور بود.

میل باستقلال کلیسا نیز برای جلوگیری از سوء استفاده هـای کشیشان بود که بسرعت روبه تزاید میگذاشت زیرا ازمدتها قبل از قرن نهم اعضاء کلیسا خود از ملاکین بزرگ بودند. **شارل مارتل** (۲) اراضی بسیار متعلق بکلیسا را برای تأمین مخارج جنگهای ضد اعراب ومسلمانان درجنگهای صلیبی (که آنهارا **ساراسن**ها میخواندند(۳) فئودالیزه کرده بود و با نمو فئودالیسم بیش از پیش اعضاء کلیسا وارد امور دولتی ومشاغل حکومتی گردیدند. چون اهل کلیسا مالك اراضی گشتند لازم آمد که بازاء تملك اراضی طبق معمول زمان خدمات فئودالی انجام دهند. از طرفی خود ایشان نیز لزوماً صاحب عده‌ئی از رعایا گشتند و اگر چه ضباط و عمالی برای ادارهٔ املاك داشتند معهذا بالطبع منافع ایشان با فئودالها یکی شد و با ایشان مشترك المنافع گردیدند.

کشیشان رتبه های بالاتر بواسطهٔ تمول وموقعیت خود ناچار ذیعلاقه بامورسیاسی شده وارد تمام جریانات امورسیاسی دنیوی گشتند ودرزمرهٔ بزرگانی قرار گرفتند که‌شاه نمیتوانست نفوذ وقدرت ایشانرا نادیده بگیرد. ازطرف دیگرچون تحصیلات طبقهٔ کشیشان عالی‌تراز تحصیلات سایرطبقات بود، بیش‌ازسایرین شایستگی شرکت درامور حکومت را داشتند. لذاشاهان نظر باحتیاج، ترجیح میدادند که عمال خودراازمیان‌ایشان برگزینند وروحانیان را بکارهـای دولتی جلب نمایند و این خود موجب رخنهٔ دولت در دستگاه روحانی شده بود. ازطرف دیگرچون‌باوجود تحولات مختلف هنوزدوایدهٔ‌قدیمی **قدرت عامه** (یااتوریتهٔ جامعه) و**نظم کشوری** درذماغ مردم‌کلیسا باقی مانده بودوبدان معتقد بودند، اعضاء کلیسا بهترین عمالی بودند برای تعقیب دوخط مشی فوق که همان‌خط مشی سلطنت ودولت بود وتادرجه‌ئی به نظارت و کنترل شاه احتیاج داشت.

لهذادرقرن یازده بجهاتیکه خاصیت ذاتی‌فئودالیسم بود ونیزبجهاتیکه لازمهٔ خط مشی کلیسابود، اعضاء کلیساکاملا وارد جریانات سیاسی شده بودند. کشیش‌های عالی‌رتبه

۱- Lateran ۲- Charles Martel (۶۸۹–۷۴۱) پادشاه‌فرانکها که‌سپاه‌اعراب‌راکه فرانسه را موردتهدید قرارداده‌بودند شکست‌داد. وی جد شارلمان‌است. ۳- Saracens و Sarassins

درواقع هم مردان سیاست وهم رجال روحانی بودند وبطوری وظائف دنیوی وروحانی ایشان بایکدیگرمخلوط شده بود که تفکیک آن ولذاتفکیک دودستگاه سیاسی وروحانی وجدا کردن دودستگاه سلسلهٔ مراتب دولت و کلیسا ازیکدیگرمحال بنظرمیرسید. کشیش طوری آلوده بامور دنیوی وسیاست شده بود که حاضرنبود دست از آن بردارد وبالاخره کاربین دولت و کلیسا بمشاجرهٔ بزرگی منتهی شد.

شرح این مشاجره درتواریخ قرون وسطی بتفصیل مسطور وذکرجزئیات وشرح آن ازحدود گنجایش این سطورخارج است. تنها دراینجا بذکرچند فقره ازمشاجرات اصلیه ومهم بین دولت و کلیسا که باسیرفلسفهٔ سیاسی ارتباط داردا کتفامیکنیم.

اولین مشاجرهٔ بزرگ باتاج گذاری پاپ گرگوارهفتم درسال ۱۰۷۳ آغاز گشت. وی درسال ۱۰۷۵ شرکت زمامداران سیاسی را درمراسم انتصاب کشیشان عالی رتبه که **انوستی تور**(۱) خوانده میشد ممنوع ساخت. سال بعدهانری چهارم درصددخلع گرگوار برآمد. درمقابل، گرگوار، هانری راتکفیر کرده رعایای امپراطوررا ازتعهدسوگندهای فئودالی خودآزاد ساخت. در ۱۰۸۰ هانری سعی کردیکنفررابرای جانشینی پاپ بتراشد وبرضد وی تحریکش نماید. گرگوارهم **رودولف** ازاهل **سوابیا** (۲) رابعنوان مدعی تخت وتاج برضد هانری حمایت نمود. پس ازمرگ هانری وگرگوارونا پدید شدن هردو حریف ازصحنهٔ جدال، بین هانری پنجم **وپاپ پاسکال دوم** (۳) اصلاح بعمل آمدبدین شرط که اهل کلیساکلیهٔ وظائف سیاسی راکه به **رگالیا**(٤) موسوم بود ترک گویند ولی بعداً معلوم شد که انجام این شرط کاملا غیرعملی است. درهرحال اولین صحنهٔ مشاجره طبق پیمان **وورمز**(٥) درسال ۱۱۲۲ پایان یافت بدینطریق که امپراطورازحق **انوستی تور** (حق انتصاب کشیشان عالی رتبه) صرف نظر کرد و چوب دست وحلقهٔ انگشتر مخصوص انجام این مراسم راکه نشانی از اتوریتهٔ روحانی بود نیز پس داد ولی حق بخشیدن و واگذاری **رگالیا**(استخدام روحانیون درکارهای دولتی وارجاع امورحکومتی به ایشان) رابرای خود محفوظ داشت وقرارشد در انتخاب اسقف‌ها (بیشاپ‌ها ٦) نیز تادرجه‌ئی نظروی رعایت شود. پس ازاین تاریخ مشاجرهٔ بین پاپ وامپراطور درفواصل مختلف زمان تکرارشد وتاقرن ۱۲ دوام داشت. دراین فرجه ها وفواصل زمان، مواقعی بدست آمد که عقاید وافکار متضاد و نظریات مختلف درباب این مشاجره ذکر شود ومورد بحث وتفسیرقرارگیرد.

(د) گرگوار هفتم ودستگاه پاپ

گرگوار هفتم درباب مقام خویش یعنی مقام پاپ نظریهٔ جدیدی بوجود آورده و آنرا تعقیب کرد که حائز کمال اهمیت گردید. وی معتقد گشت که « **پاپ پیشوای کل**

---

۱ – **Investiture lai (lay)** ۲ – **Rudolf , Swabia** ۳ – **Pascal II** پاپ روم از ۱۰۹۹ تا ۱۱۱۸ ٤ – **Regalia** درلغت یعنی منسوب به سلطنت ودولت ٥ – **Worms**

٦ – بیشاپ رابفرانسه **Evêque** وآرك بیشاپ را **آرك اوك** گویند

کلیساست وریاست مطلقه وقدرت مطلقه نسبت بکلیهٔ امور روحانی دارد . تنها اوست که قادربه نصب وعزل اسقفان میباشد و مأمور است ازجانب خدا که سوابق اسقفان وسایرافسران کلیسارا مورد رسیدگی قرارداده نظردهد . وی مختارمطلق درتعیین سرنوشت ایشان بوده وتنها اوست که میتواند اعضای شورای عمومی روحانیان رااحضار نموده تشکیل جلسه دهد وبتصویب نامه‌های شوری ترتیب اثر دهد . احکام وفرامین پاپ ازطرف احدی قابل الغانیست وهرمحاکمه که بدربار پاپ کشیده شد دیگر قابل مداخله وقضاوت ازطرف هیچ مقامی نخواهد بود •

خلاصه اینکه فرضیهٔ گرگواردرباب حکومت کلیسا درست مانند تئوری مانرشی و سلطنت سیاسی بود امانه بمفهوم سلطنت فئودال (مانرشی فئودال) بلکه بمفهوم سنت امپراطوری روم • وی گفت که پاپ درتحت نظرخداوند وحقوق الهی قادرمطلق ومستقل **وسوورن** است واین اصطلاح را **سوورنتهٔ** پاپ (۱) یعنی استقلال وقدرت مطلقهٔ پاپ خواندند و مانند سوورنتهٔ امپراطور وقدرت مطلقهٔ امپراطور، و همانطورکه شاه قادر مطلق ومستقل کل درامور دنیوی شمرده میشد وی خود را سوورن در حکومت روحانی خواند . این تئوری پاپی اگرچه بعد ها مورد قبول واقع ومجری گشت ولی درآنزمان کاملا تازگی داشت ودرقرن ۱۱ هنوز مورد تأیید عمومی واقع نشده و حتی چند مرتبه موجب مشاجرهٔ بین گرگوار بااسقفهای خوداوشد وچون در برابر وضع زمان که عبارت بود ازسیستم عدم تمرکزکامل درفئودالیسم ،کلیسا تنها دستگاهی بود که تمرکز اتوریته وفکر **اتوریتهٔ عامه** راحفظ کرده بود، لذا کلیسا اولین قدرتی بود که قیام کرد تافرضیهٔ اتوریتهٔ عامه را درحوزهٔ سیاسی داخلی دستگاه خود بموقع عمل گذارد وسیستم تمرکزرا لااقل درحوزهٔ کلیسا وروحانیت احیا کند .

درمشاجرهٔ بین پاپ وامپراطوراگرچه ابتداطرفین متوسل بآئین دو شمشیر میشدند ولی بالاخره کاربدانجا کشید که هردوطرف ناگزیرشدند آن آئین‌راکه میگفت «هریك ازدوطرف درحوزهٔ قلمرو خود باید مقتدروحاکم باشد» کنار گذاشتند • امپریالیستها یاطرفداران قدرت سلطنت میل‌نداشتند که نفوذ امپراطوردرکلیساتقلیل یابدوساعی بودند که اوضاع بهمان نحوموجود دوام یابد یعنی درعمل، امپراطور درامورپاپ لااقل نظری مؤثرداشته باشد. ازلحاظ تئوری دلائل امپریالیسهاضعیف بودولی ازلحاظ استنادبسابقه، دلائل قوی داشتند وهنگامیکه مشاجره بجائی کشید که وضعیت دفاعی بخود گرفتندمجبور شدندمتوسل بفرضیهٔ گلاسیان (یعنی آئین دوشمشیرمنسوب به پاپ گلاسیوس اول) شوند وآنرا پایهٔ استدلال خود برای استقلال امورسیاسی قراردهند • دعاوی کلیسا از طرف دیگر براساس فرضیات ومعتقدات مقبول فلسفهٔ مسیحیت قرار گرفته ودرنزد کسانیکه آن فلسفه راتأیید میکـردند پاسخ نداشت • اما تئوری کلیسا درصورتی عملی بود که کلیسا موقعیتی جدید درپیشوائی وهدایت جامعه بدست آورد که تاآن تاریخ واجدنبودواحراز چنین موقعیتی منافی باآئین دوشمشیر وهمکاری باقدرت سیاسی بود. ظاهراًهیچیك ازدو

---

۱ - Souverain , Souveraintè

قدرت دراین مشاجره قصد نداشت که اتوریتهٔ قدرت دیگری رابالتمام غصب نماید.
استدلال گرگوار هفتم دربرابر هانری چهارم براین اساس بود که : قضاوت دراخلاقیات درحوزهٔ صلاحیت کلیساست واین عقیده هم مورد قبول عامه قرار گرفته کسی منکر آن نبود .
امادرباب **سیمونی** (خرید وفروش پست های دولتی درمیان کشیشان) که جرم شمرده میشد پیشنهاد گرگواران بود که نه تنهاباید برضد مجرمین روحانی دراین مورد اقدام کرد بلکه زمامداران سیاسی که دراین‌امرشرکت میکنند نیزمتساویامجرم‌هستند .
پس از منع **انوستی توراسقف‌ها** (یعنی تشریفات انتصاب اسقف ها از طرف امپراطور) ومخالفت شدید امپراطوربااین اقدام ،گرگوار فرمانی در تکفیر امپراطور صادرنمود. نفس اینعمل بآندرجه اهمیت نداشت که نتیجهٔ آن . گرگواربعنوان نتیجهٔ این فرمان شرحی بدان منضم نمود حاکی ازآنکه «پادشاهی که مورد تکفیر واقع شد نسبت بجامعهٔ مسیحی خارج‌النسب محسوب شده ومردود آن جامعه است ومستوجب وفاداری و خدمتگذاری نبوده ونمیتواند دعوی چنین حقی نماید . »
گرگوار دعوی ننمود که سوگند هائی که درکلیسا ادا شده از طرف کلیسا قابل نسخ است بلکه گفت که این نکته درحدود صلاحیت و قضاوت حوزهٔ کلیساست که بمنزلهٔ یك محکمهٔ وجدان است که اعلام کند که فلان سوگند شایستگی و اصالت نداشته قانوناً کان لم یکن پنداشته میشود . گرگوار اعلام ودعاوی خودرا مستند باین اصل مینمود که « حق و وظیفه و اتوریتهٔ روحانی آن است که نسبت بتمام اعضاء جامعهٔ مسیحی شرایط انضباط اخلاقی رااجرا کند » وی مانند امبروازچنین استدلال کرد که زمامداردنیوی‌خود نیزمسیحی‌است ولذادرامور اخلاقی وروحانی تابع کلیسا میباشد و دراین استدلال چنین نتیجه گرفت که « **دعوی نسبت بحق تکفیر متضمن حق خلع امپراطور و آزاد ساختن رعایا ازقیداطاعت امپراطورنیزهست** .» دیگرازنتایج این استدلال آنکه همکاری بین زمامدار سیاسی و روحانی از میان میرفت امانه بدین مفهوم که زمامدار روحانی متصدی‌انجام وظائف حکومت سیاسی شود بلکه بدین مفهوم که **پاپ آخرین محکمه ئیست که میتواند درباب صلاحیت زمامدارقضاوت نماید ورأی وی قاطع است .**
البته این نتایج درزمان گرگوارصورت تحقق نگرفت ومعلوم نیست گرگوار از دعاوی وتئوری خود تاچه حد انتظار موفقیت داشته ولی بعدها این نتایج واقعیت یافت. قصدگرگوارظاهراً آن بود که کلیسا یك انضباط اخلاقی‌درحوزهٔ خود برقرار کندنه‌آنکه درجامعه تفوق اعظم حقوقی وقانونی‌حاصل نماید . وی‌مدعی بود که‌هدفش‌حفظ استقلال کلیسا دردرون سیستم دوگانهٔ روحانیت وسیاست است برطبق تئوری گلاسیوس وظاهراً اظهاری نکرد که دلالت بردعوی ادارهٔ امور دولت یا لزوم تسلط کلیسا درامور دولت نماید (۱) چیزی که هست لحن بیانات ومباحثهٔ گرگوارخشن وزننده است چنانچه بعضی

---

۱ ــ رجوع شود به کارلیل جلد ٤ چاپ ۱۹۲۲ صفحات ۳۸۹ ببعد

اوقات خوانندهٔ تحریرات وی خیال میکند نویسنده شورش طلب ومردشدت عمل‌وطغیان (ویولانس) بوده است . مخصوصاً یکی‌ازجمله های معروف وی که درنامهٔ خود **به‌هرمان ازاهل متز**(۱) مینویسد حاکی ازهمین خشونت‌لهجهٔ اوست. گرگوار غالباً درنوشتجات خود **زمامداری سیاسی را** «**غارتگری و راهزنی سرگردنه بمقدار عظیم و دامنه دار**» معنی میکند چنانچه **جان آف سالیسبری** (۲) «**جلاد ودژخیم**» **را نمونهٔ تمام عیارمأمورین حکومت میشمارد .**

گرگوار مینویسد: «کیست که نداند شاهان وزمامداران آقائی‌خودرا از کسانی اخذ کرده‌اند که درآغاز ، هم خود جاهل بوجود خداوند بوده ، **وهم‌ازجهل مردم‌بوجود** خداوند استفاده کرده بواسطهٔ حرص کور و گستاخی غیرقابل اغماض خواسته اندخودرا اربابان کسانی قراردهند که باایشان مساوی بوده وفرقی باآنان نداشته‌اند وآن کسان یعنی مردم . **این اربابان این مقامات رابوسیلهٔ غروروطغیان وشدت عمل واز طریق زوروفقدان ایمان و قتل وتقریبا بوسیلهٔ انجام هرنوع جنایت بدست آورده** ومحرك ایشان شهزادهٔ این جهان یعنی**شیطان بوده است**».

این گفتهٔ گرگوار درزمان خودش‌مواجه باخشم‌شدید دولتیان گردیدواز آن‌زمان‌تاکنون مکرر بر مکرر مخالفین روحانیون کلیسا آنرا در تحریرات خود بعنوان دلیلی بر کبر وگزافه گوئی روحانیون نقل کرده‌اند . معهذا در تحلیل عقایدگرگوار معلوم میشود که وی قصد بر انداختن دولت و تصاحب مقامات دولتی را نداشته و بطوریکه قبلاگفته شد این فکر از سابق نیز وجود داشته که مبدأ و اساس ظهور حکومت ، گناه وبدی است . گرگوار فقط ادعاکرد که پاپ هما نطور که حق مراقبت در حفظ انضباط نسبت بهر فرد مسیحی دارد نسبت بشخص پادشاه نیز این حق‌را دارد. بدیهی است که‌منظور وی از این حق ، مراقبت در انضباط (دیسیپلین) آن بود که شاه احترام پاپ و رعایت‌کلیسا را داشته باشد ونیزکلیسا حق قضاوت در اخلاقیات و روحانیات را داشته باشد و زمامدار دنیوی نتواند از انجام رسوم وآداب روحانی واخلاقی جلوگیری کند .

درباب نقش اعضاءکلیسا در امور اروپا در نامهٔ خود بشورای رم در۱۰۸۰ چنین مینویسد: (۳) «ای پدران وای رؤسای مقدس! من‌از شما تقاضا میکنم چنان کنید که تمام جهان بدانند که اگر شما قدرت بستن یاگشودن درهای بهشت را دارید پس‌در روی زمین نیز قدرت‌آنرا داریدکه امپراطوریها، سلطنت‌ها، ایالت‌ها، امارتها، ریاستها، وزارتها و تمام تملکات دنیوی مردم‌را برطبق لیاقتشان بایشان تفویض کنید یااز ایشان‌پس بگیرید.. بگذارید شاهان و شهزادگان این جهان بدانند که شما تا چه درجه بزرگ هستید وچه

۱– **Herman** ازاهل **Metz** رجوع‌شود به کارلیل جلد ۳ چاپ ۱۹۱۵ صفحهٔ ۹۴ وجلد ٤ جزء ۳ فصل‌اول– تحریرات گرگوارهفتم درکتاب **Bibliotheca rerum Germanicarum** چاپ شده ناشر آن **P. Jaffé** میباشد رجوع شود به‌جلد۲ کتاب مزبور تحت‌عنوان **Monumenta Gregeriana** صفحهٔ ٤٥۷ . کارلیل نیز بعضی از تحریرات گرگوار هفتم را نقل و ترجمه کرده است .

۲– **John of Salisbury** ۳– کارلیل جلد ٤صفحهٔ ۲۰۱ و **Jaffé** درکتاب مذکور صفحهٔ ٤۰٤

قدرتی دارید و بگذارید این آدمهای کوچك بترسند از روزیکه اطاعت امر کلیسای شما را ننمایند» .

ازبیان فوق که یکی از صریح‌ترین گفتارهای وی میباشد معلوم است که نمیخواهد حکومت دنیوی را ازمیان بردارد بلکه میخواهد حکومت دنیوی با وی بسازد و کلیسای وی را احترام کند ولی وجود داشته باشد . وی قدرت روحانی را مقدم بر قدرت سیاسی دانسته واستدلالش این است که **پاپ که قدرت بستن یاگشودن درب جهان دیگر را دارد چرا این قدرت را در این جهان نداشته باشد؟** درهر حال این گفته‌های گرگوار باب مباحثهٔ بسیار و مشاجرات لفظی راگشود ودر قرون ۱۳ و۱٤ برسر تفسیر گفته‌های وی بحث‌های بسیار بین‌اشخاص بعمل‌آمد واین مباحثات موجب‌تقویت و نموافکار مشروطیت و باعث تحقیق در روابط قضائی گردید. وبعدها که فرضیهٔ ارسطو که میگفت «این‌قانون عمومی طبیعت است که ادنی برای خاطر اعلی وجود داشته باشد، وزیر دست محکوم بحکم زبردست است» احیا گردید. تفوق قدرت روحانی را دلیل آوردند براینکه قدرت ادنی یعنی قدرت سیاسی باید بقدرت اعلی یعنی قدرت روحانی تکیه داشته باشد و محکوم باشد بحکم آن قدرت اعلی

این فکر که «**قدرت سیاسی ناشی از قدرت روحانی و مخلوق آن است**» ظاهراً ابتدا از طرف **اونوریوس** از اهل **اوگسبورك** (۱) درکتاب وی موسوم به **سوماگلوریا** (۲) درسال ۱۱۲۳ ابراز شده ودلیلی که برصحت دعوی خود ذکرمیکند نقل از تاریخ یهود است. میگوید:

«در جهان قدرت سلطنتی تاقبل از تاجگذاری **سائول** (۳) وجودنداشته وسائول را شموئیل تدهین نمود که وی یکنفر کاهن یهود بود واز زمان‌موسی ببعدکاهنان حکومت برقوم یهود داشته‌اند» و همچنین استدلال میکند که مسیح قدرت روحانی را در کلیسا قرار داد وتا هنگام انحراف کنستانتین، شاه مسیحی درجهان مسیحیت وجود نداشت. پس کلیسا است که ایجاد سلطنت مسیحیت را نموده تا مسیحیت را از شر دشمنان خود حفظ نماید . انوریوس دلیل دیگری نیز با دلائل فوق همراه کرده و آن موضوع هبه نامهٔ کنستانتین است که آنرا به **تسلیم تمام قدرت سیاسی پوپ** تفسیر میکند (٤) واز آن چنین نتیجه میگیرد که ازکنستانتین ببعد تمام امپراطورها کلیهٔ قدرت خود را از پاپ اخذ کرده وبدلیل فوق باید بارضایت شاهزادگان ازطرف پاپ انتخاب شوند .

اونوریوس‌ازحیث تئوری تااین درجه‌افراطی(رادیکال) بوده‌اما هنگامیکه‌میخواهد

۱- **Honorius** از اهل **Augsbourg** درباویر ۲ــ **Summa gloria** رجوع‌شود به کارلیل جلد٤ صفحات ۲۸۲ ببعد .

۳- **Saul** ۴- این هبه نامه درربع سوم‌قرن هشتم درديوان پاپ‌جعل وساخته شده وظاهراًهدف آن بودکه این سند دعاوی پاپ را درآن زمان در ایتالی تأیید نماید: اونوریوس معلوم نیست که آیابر سبیل اشتباه یابعمدآنرا بتمام امپراطوری بسط داده وشامل حال تمام امپراطوری میداند . رجوع شود بتاریخ قرون وسطی نشریهٔ کمبریج جلد ۲ صفحهٔ ٥۸٦ یاکارلیل جلد٤ صفحهٔ ۲۸۹

مورد استعمال تئوری خودرا بیان کند محافظه کار شده میگوید: «در مسائلی که کاملاجنبهٔ دنیوی دارد شاهان باید مورداحترام واطاعت باشند حتی ازطرف کشیشان». ایراد دیگری که به‌استدلال اونوریوس از لحاظ تحلیل قضائی وارد شده این است که در باب هبه‌نامهٔ کنستانتین که‌استدلال بدان میکند ومیگوید: «کنستانتین حق حکومت‌را به‌پاپ بخشیده» میگویند پس‌سمت پاپ سمت نمایندگی ازطرف امپراطور است بنابر این امپراطورمعلوم میشود واجد حق حکومت بوده و لذا میتواند چیزی را که بخشیده یاواگذار کرده است عنداللزوم پس‌بگیرد . گویا منظور اونوریوس این بوده که کنستانتین‌حقی را که درقلمرو مسیحیت ذاتی کلیسا بوده است برسمیت شناخته .

جان اف سالیسبری سی سال پس ازاونوریوس در کتاب **پولیکراتیکوس(۱)** قدرت روحانی را صاحب تفوق ذاتی دانسته و با تکیهٔ باین فرضیه استدلال میکند که هر دو شمشیر حق کلیسا ومتعلق بکلیسا بود ولی کلیسا یکی‌از این دو شمشیررا که‌عبارت از قدرت زور و فشار باشد بزمامدار سیاسی واگذاشته. وی در کتاب مزبور مینویسد: « زیرا هر مقامی کـه در تحت ادارهٔ قوانین مقدسه وجود داشته و با اجرای قوانین ارتباط دارد در حقیقت یك مقام مذهبی است **ولی‌آن مقاماتی که بامجازات جرائم سروکار دارد ادنی است ولذا میتوان‌آنرا در شخص دژخیم مجسم نمود و جلاد را نمونهٔ حائزآن مقام دانست**»

سپس جان‌اف سالیسبری بمجموعهٔ حقوق رم استنادکرده میگوید:

«آنکس که طبق قانون میتواند بدهد میتواند نیز پس‌گیرد». وبعد چنین استدلال میکند که حقوق زمامدار دنیوی طبق حقوق رم **ژوس یوتندی (۲)** است ولی بمعنی مالکیت مطلق نیست. معهذا جان‌اف سالیسبری این فرضیه را دلیل برلزوم کاستن ارزش قدرت سیاسی بشرط‌آنکه قدرت مزبور درجای خود وبموقع بکار رود نمیشمارد ونیز آن را موجب نقصان حرمت و اهمیت مقام سیاسی نمیداند .

(ه) هانری چهارم وامپریالیستها وپاپالیست‌ها

نتیجهٔ کشمکش بین پاپ گرگوار هفتم وهانری چهارم در باب مسئلهٔ **انوستی‌تور** آن شد که از آن ببعد دو حزب مخالف یکی بطرفداری کلیسا و دیگری بحمایت دولت بدید آمد که طرفداران اولی به پاپالیست ها (۳) یا طرفداران پاپ و طرفداران دومی به امپریالیستها یاطرفداران امپراطور موسوم شدند .

امپریالیستها حالت دفاعی بخودگرفته بودند وهدف عقیده واستدلال ایشان‌حفظ وضع موجود (استاتس کوئو ٤) بود. وضع موجود عبارت بود از اینکه انتخاب اسقف‌ها وپاپها بیشتر درتحت نفوذ امپراطور قرار داشت. اینان برای‌رد دعوی‌جدید حزب‌مخالف که مدعی لزوم استقلال کلیسا بودندمتوسل بفرضیهٔ**دوحوزهٔ مستقل اتوریته** گردیدند.

۱ــ این کتاب‌را Dickinson بانگلیسی ترجمه‌کرده رجوع شود به صفحهٔ ۹ کتاب مزبور .
۲- ius utendi ‎-۳ Papalistes ‎-۴ Status quo

اساس استدلال این‌دسته براین آئین مورد قبول عموم تکیه داشت که «تمام قدرتها ناشی ازخداست اعم از قدرت امپراطور یا قدرت پاپ» . این‌استدلال‌را شخص‌هانری چهارم درنامهٔ خود به‌گرگوار در ماه مارس سال۱۰۷۶ نیز بکاربرده و ازآنجاکه قدرت خود را مستقیماً ناشی ازخداوند ومن جانب‌الله میداند و معتقد است که مستقیماً آن قدرت را از خداوند دریافت داشته نه‌بوسیلهٔ کلیسا لذا درباب استعمال آن قدرت نیزشخصاً ومستقیماً و تنها خودرا مسئول نزد خداوند میداند و عقیده دارد که تنها پروردگار میتواند در عمل وی‌قضاوت کند و بس، و ازآن مقام قابل عزل نیست مگر بسبب شرك و کفر. وی در آن نامه چنین مینویسد (۱)

«تونسبت بمن‌تجاوز میکنی. اگرچه من‌ذرهٔ بیمقداری در میان مسیحیان هستم ولی من‌برای سلطنت تدهین شده‌ام وبسبب سابقه وسنت تعلیمات‌پدران مقدس باید تنها بوسیلهٔ خداوند قضاوت شوم وبسبب هر جرم خلع نشوم مگرآنکه از عقیدهٔ مذهبی آنچه که خدا آنرا ممنوع داشته است سرباز زنم»

مقصود وی ازسنت یاسابقهٔ پدران‌مقدس‌اشاره ببیانات مؤکدگرگوار بزرگ‌است که اطاعت صرف نسبت بدولت را بمردم توصیه‌کرده و فرضیهٔ **اتوریتهٔ غیر قابل نسخ سلطنت** در زمان وی هنوز شایع ومورد قبول بود. **هینکمار** درقرن نهم در تفسیر این فرضیه مینویسدکه: «صحت این فرضیه مورد بحث عده‌ئی‌ازدانشمندان قرارگرفت وبعقیدهٔ ایشان «**شاهان مطیع قانون یادرمعرض قضاوت احدی نیستند بجزخداوند**(۲) **اگرچه وجود ایشان مملو است از روح بدی و شیطانی**» از قرن ۱۱ به بعد این فرضیه همیشه مورد استناد امپریالیستها قرارگرفت واین فرضیه با فرضیهٔ دوشمشیر گلاسیوس که‌گوید: «این‌دو شمشیر هرگز نمیتواند دریك دست قرارگیرد» وفق میداد . میگفت‌آنچه راکه خداوند مرحمت کرده احدی جز او نمیتواند پس بگیرد . این استدلال ظاهراً قوی بنظرمیرسید. هانری میگفت: «گرگوار ساعی‌است که هردوقدرت را بچنگ آورد، وبدین‌طریق برخلاف مشیت‌الهی درباب‌نظم جامعهٔ‌انسانی‌قیام کرده است.**اختلاط امور دنیوی وروحانی نقض غرض‌است** وناقض‌همان هدف‌اخلاقی است که‌گرگوار مدعی احرازآن میباشد. وی ببهانهٔ لزوم مستقل ساختن‌کلیسا میخواهدکلیسا را بیش از پیش آلوده بامور دنیوی‌کند» . بعلاوه هانری به فرضیهٔ **حرمت اتوریتهٔ سیاسی** نیز استناد میکرد .

این سلسلهٔ احتجاج واستدلال ازاین پس‌غالباً بین‌پاپها وامپراطورها ادامه یافت و غالباً حقوقدانان مدافع قدرت دنیوی میگشتند و از این روی استدلالات بتدریج صورت حقوقی‌وقضائی بخودگرفت ودر استدلال بیشتر منطق بکار میرفت. مثلا در مشاجره‌ئی که

---

۱ ــ رجوع شود به M. G. H. Constitutiones جلد اول شمارهٔ ۶۲ و همچنین به‌کارلیل جلد ٤ صفحهٔ ۱۸۶ شمارهٔ ۱ ۲ــکارلیل جلد۱ صفحهٔ ۲۷۸ شمارهٔ ۲ وجلد۳ جزء ۲ فصل ٤

بین **بونیفاس هشتم** (۱) وفیلیپ پادشاه فرانسه درگرفت استدلالاتی که ازطرفین بکار میرفت منطقی‌تر از استدلالات آغاز مشاجره بود. از اشخاصی که‌در دورهٔ آغاز مشاجرات در اینمورد بحث کرده‌اند **پتر کراسوس** (۲) است که گویند در **راونا** (۳) معلم حقوق رم‌بوده ورساله‌ئی در دفاع ازهانری چهارم درسال ۱۸۰٤ نوشته ومدعی شدکه موضوع مشاجرهٔ بین هانری وگرگوار رابراساس براهین حقوقی وقضائی‌مورد بحث قرارخواهد داد. وی پایهٔ استدلال خودرا برمسئلهٔ **حقوق توارث سلطنت وغیرقابل نسخ بودن این حق** گذاشت وگفت که: «پاپ و همچنین رعایای شورشی هانری حق ندارند دخالت در امور سلطنتی نمایند زیرا **حقوق سلطان از پدر و اجداد بدو رسیده و مانند ملك طلق و مایتعلق شخصی اوست واحدی را حق گرفتن آن از وی نیست** همانطورکه اموال شخصی راکسی نمیتواند از صاحب مال بگیرد» پتر مزبور در اثبات این نکته متوسل بحقوق الهی و هم حقوق عمومی (ژوس ژانسیوم) گردیده در واقع فرضیهٔ **حقوق الهی سلطنت** رابا فرضیهٔ **حقوق غیرقابل نسخ توارث** مخلوط وبیکدیگر مربوط میسازد. منظوراز ذکر این‌نکته‌آن بودکه‌اشاره شودکه‌امپراطوران در استدلال خود بمسائل حقوقی وقضائی هم‌متوسل گشته‌اند ونیز منظور ذکر چند نمونه از استدلال شاهان در پاسخ پاپها میباشد.

نمونهٔ دیگر ازاستدلال شاهان دربرابر پاپها استدلال هانری‌اول پادشاه انگلیس است درمقابل **آنسلم** (٤) درسال ۱۱۰۰ برسر مسئلهٔ **انوستی تور** . وی میگفت که: نوع اتوریتهٔ شاه بالاتر از نوع اتوریتهٔ یك اسقف یامقام روحانی است . **شاه باید براسقف ها حکومت کند** . وشاه صلاحیت آنرادارد که شورای کلیسارا تشکیل دهد وبرآن ریاست نماید» (۵) . این‌استدلالات دررسالاتی موسوم به **رسالات یورك** (٦) منتشر گردید . نویسندهٔ‌آن دریکی‌ازرسالات (رسالهٔ سوم) که درباب خلع‌اسقف بزرگ **روئن** (۷) تحریر کرده صریحاً مینویسد که «**پاپ حق نظارت انضباطی هم نسبت بسایراسقف ها ندارد** زیرا درمسائل‌روحانی‌تمام اسقف ها متساوی‌اندوعموماًاتوریتهٔ خودرا ازخداوند دریافت داشته وعموماً معاف از قضاوت مردم هستند و تنها خداست که میتواند درکارایشان قضاوت کند» . ونیزمیگوید: «قدرت واقعی که اسقف رم (یعنی‌پاپ) آنرا تصاحب کرده غصب است **وپاپ غاصب است واین نتیجهٔ یك تصادف تاریخی است وسبب آن تنهااین بودکه شهررم چندی پایتخت‌امپراطوری بوده‌است»**

وی بدینطریق پاپ راغاصب ومنصب پاپی را یك صدفهٔ تاریخی و اتفاقی و بسبب پایتخت بودن رم میداند . دررسالهٔ ششم مینویسد که: «اطاعت رامردم به‌رم مدیون‌نیستند

---

۱ - **Boniface VIII** پاپ از ۱۲۹٤ تا ۱۳۰۳ ۲ - **Peter Crassus** در کتاب **Defensio Henrici IV regis** رجوع شود بکارلیل جلد ٤ صفحات ۲۲۲ بعد ۳- **Ravenna**

۴ - **Anselm** (۱۰۳۳ – ۱۱۰۹) فیلسوف اسکالستیك متولد **Aosta** چندی اسقف کانتربری انگلیس نویسندهٔ چندکتاب و رساله ۵ ـ کارلیل جلد ٤ صفحهٔ ۲۷۳ به بعد

٦ — **York Tracts** ۷ - **Rouen**

بلکه به کلیسا مدیونند وتنها منتخبین وفرزندان خداوندرامیتوان کلیسای خدانامید » این رسالات یورك دردوقرن بعدازاین تاریخ هسته ومأخذاستدلالات **مارسیلیواف پادوئا** (۱) واقع شده که شرح آن در فصل چهاردهم خواهد آمد وهدف وی در کتاب خود این بود که ثابت نماید « **اتوریتهٔ روحانی اصولا قدرتی نیست بلکه عبارتست ازحق تعلیم و موعظه** » . در کتاب مزبور میگوید : « هرچه بیشتر معتقد شویم که اتوریتهٔ روحانی مربوط بجهان دیگراست بیشتر باید آنرا ازدخالت درامور دنیوی جدا سازیم و دورنمائیم تاآنجاکه مطلقا ادارهٔ اموردنیوی رادرحقوق وسیاست آزادگذاریم . » این رسالات یورك ظاهراً اولین تحریراتی است که این نوع استدلال را برضد قدرت کلیسا آغاز نمود .

درقرن ۱۱ درباب اساس اتوریتهٔ قدرت دنیوی و اینکه **دولت و قدرت دولت ازکجاناشی شده است** بحث بمیان آمده وابتدا درموردپاپ وقدرت وی که آیامشروط است یامطلق بحث شد و گفتند که **قدرت واتوریتهٔ امپراطورنیز مشروط است و لذا الزام رعایا باطاعت ازاوهم جنبهٔ مطلقیت ندارد**» البته این فکرتازه نبود و (اولا) محصول فئودالیسم بوده لازمه وخاصیت فئودالیسم ظهور ووجود چنین فکربود و(ثانیاً) این فکر ناشی ازآباء کلیسابود که قدرت سلطنت والزام رعایارا باطاعت براساس کنترات یاقرارداد ولذا مشروط دانستند . یکی ازاصول عقاید آباء کلیسااین بود که **قانون وحکومت باید همیشه برپایهٔ عدالت استوارباشد وبین یك شاه واقعی بایك ستمگرفرق است** . ازاصل فوق البته نتیجهٔ ذیل استنباط میشد که **مقاومت در برابر یك ستمگرحق است وشایسته** .

طرفدار این اصل درقرن ۱۱ وآنکسی که دراین باب بحث کرده **مانگولدآف لوتنباخ** (۲) است ودرقرن ۱۲ **جان آف سالیسبری** این موضوع رادرکتاب هشتم **پولیکر آتیکوس** درقسمت «فرضیهٔ انقلابی ستمگرکشی» شرح وبسط داده. مانگولد میگوید: « شروظلم اعظم است ولی عظمت واقعی متعلق بسلطنت حقیقی است . جوهر سلطنت درمقام وکرسی آن است نه درشخص . وجوهرستمگری وتیرانی درخود شخص است لذا حق یك شخص رابمقام نمیتوان غیرقابل لغو دانست چنانچه پادشاهی، خوبی‌ها راکه مقام وکرسی وی برای حفظ آن خوبی ها بوجودآمده‌است ضایع نماید وازمیان بردارد خلع وی از سلطنت برحق است» .

مانگولد بدینطریق وارد **تئوری قرارداد یاکنترات بین شاه ومردم** گردید که آنرا **پاکتوم** (۳) به معنی پیمان یاعهدنامه نام میگذارد . وی همچنین در کتاب خود مینویسد : (٤)

---

۱ ــ **Marsilio of Padua** درکتاب **Defensor Pacis**

۲ ــ **Manegold of Lautenbach** کتاب وی موسوم است به **Ad Gebehardum** ودرسالهای بین ۱۰۸۰و۱۰۸۵ نوشته شده . رجوع شود به کارلیل جلد ۳ صفحهٔ ۱۶۰ ببعد

۳ ــ **Pactum**   ٤ ــ کارلیل جلد ۳ صفحهٔ ۱٦٤ شمارهٔ ۱

« **هیچکس نمیتواند خودرا ازپیش خود بمنصب امپراطوری یا شاهی رساند . مردم شخصی راعلم کرده برخود مسلط میکنند بدین منظور که وی باعدالت حکومت کند ، بهرکس حق اورا بسپارد ، نیکان رایاری کند و بدان را کیفردهد ، و بالاختصارعدالت را نصیب همهٔ مردم سازد.** اما اگروی پیمانی را که طبق آن انتخاب شده است بشکند واگر آن چیزهائی را که بایدرعایت کندرعایت ننماید و بجای برقراری نظم موجب اغتشاش وبی نظمی امور گردد عقل حکم میکند که وی مردم را ازقید اطاعت آزادساخته وآن رشتهٔ پیمان راگسیخته است بخصوص هنگامیکه وی ابتدا مبادرت بشکستن ایمان وپیمان بین خود ومردم نموده باشد » .

لهذا طبق فرضیهٔ وی پیمان مردم نسبت بزمامدارعبارت‌است‌ازقولی که‌مردم‌داده‌اند که زمامدار را درانجام اعمال قانونی او کمك کنند بنابراین درمورد هرزمامدار ستمگر این پیمان **ایپسوفاکتو** (۱) یعنی بخودی خود بواسطهٔ وقوع عمل ستم وظلم کان‌لم‌یکن وملغی است . بعقیدهٔ مانگولد **فرضیهٔ رابطهٔ کنتراتی شاه با مردم** بااین فرضیه که «**مقام سلطنت یك موهبت الهی است**» تضادندارد .

تئوری کنترات مانگولد را نمیتوان دفاع ازپاپ و تثبیت فرضیهٔ حق خلع شاه از طرف پاپ دانست .

وی معتقد است که قدرت سلطنت تکیه بمردم دارد ولی تکیه بکلیسا ندارد یعنی ناشی از کلیسا و روحانیت نیست.

این نظریه با تئوری حقوق رم و هم با تأکید امپریالیستها در باب تمیز بین دو شمشیرموافقت دارد. بسط عقیده و فرضیه واستدلال فوق منجرشد باینکه محققین بسوابق تاریخی مانند خلع سلسلهٔ مرووتژین و تاجگذاری پپن رجوع نمایند ودربارهٔ آنوقایع وعلل واسباب آن و استدلال طرفین مشاجره ، تدقیق و تحقیق کنند . و بالاخره باین نتیجه رسیدند که خلع شاه وانتخاب شاه جدید بوسیلهٔ اخذآراء شاهزادگان وتصویب پاپ انجام‌گرفته بدینطریق‌درد‌عاوی وسلسلهٔ استدلال گرگوار‌رخنه وشکافی‌پیداشدبدینمعنی که گفتند تصمیم شاهزادگان دنیوی نیز برای خلع یاتاجگذاری یك شاه کافی‌است و **مجمع شاهزادگان** برای‌انجام این‌امر، خود اتوریتهٔ مشروطیت واساسی (کنستیتوسیونل) دارد.

بالاخره مشاجرات قرون ۱۱ و۱۲ نتوانست ابهام وعدم‌ثبات روابط بین دوقدرت سیاسی وروحانی را مرتفع کند وطرزعمل به سنت‌گلاسیوس (آئین دوشمشیر) را مشخص نماید.البته هر یك از دو طرف دلائلی بنفع منطقهٔ خویش اقامه میکردند . پاپالیست ها تفوق اخلاقی قدرت روحانی وامپریالیستها استقلال دو قدرت و لزوم تفکیك آندو را از یکدیگر مورد تأکید قرار میدادند و این مباحثه تا قرن ۱۳ و ۱٤ بهمین کیفیت بطول انجامید. نکته‌ئی راکه کلیسا بعد ها درك نمود و مورد احتیاج خود پنداشت آن بود که دعوی خود را که شامل **تفوق اخلاقی کلیسا** بود صورت قضائی وحقوقی (ژوریستیك)

---

۱ - Ipsofacto

ومشروطیت (کنستیتوسیونل) داده دعوی مزبوررا بدعوی **استقلال قضائی و حقوقی** مبدل نماید تا درعمل مؤثر باشد وازلحاظ واقعیات لازم‌الاجرا شمرده شود .

ازطرف دیگر دولت سیاسی درصدد بر آمد که دوفرضیهٔ زیررا صورت تحقق دهد و ثابت کند که (اولا) زمامداران دنیوی مستقیماً مسئول خداوند هستند بدون هیچ نوع رابطهٔ ارضی . و (ثانیاً) جامعهٔ دنیوی یا سیاسی حق دارد تحت نظر خداوند حکومت خودرا بر گزینند . والبته مقصود ازهردو فرضیه دفع خطر دخالت کلیساوپاپ وروحانیون درامور دولت بود .



فصل دوازدهم

دورهٔ اونیورسیته و تجدید حیات علم و فلسفه

(الف) مقدمه

نشر مباحثات درباب مشاجرهٔ بین دولت و کلیسا بصورت رسالات که در فصل قبل ذکر شد خود نوعی مقدمهٔ تحقیق و تتبع وبحث فلسفی بود که اززمان سقوط آتن بیعد از میان رفته ومنسوخ گشته واکنون در قرن یازده تجدید حیات یافت وگفتگوهای فلسفی و عقلی باردیگر آغاز گردید. اما این طریقهٔ نشررسالات بزودی منسوخ شده بصورت‌دیگر در آمد وجای خود رادرقرن ۱۲ بکاری عمیق تروپرمغزتر داد وآن عبارت بود ازتتبعات علمی وفلسفی که بطورکلی دراین قرن زنده گشت و فحص و تحقیق فلسفی شایع شد بطوریکه قرن سیزده رایکی ازدرخشان ترین قرون در تاریخ اروپا ازجهت فوق یعنی ازلحاظ رواج تحقیقات علمی وفلسفی ونشردانش وعلم قرارداده شالودهٔ اکتشافات علمی دراین قرن گذاشته شد و میتوان قرن مزبور را مبدأ ترقیات علمی سالهای بعداز آن در اروپا دانست.

این فعالیت علمی قرن ۱۲ بیشتر نتیجهٔ دو واقعه بود. (اول) **تأسیس دانشگاه های جدید** (اونیورسیته ها) بخصوص دو دانشگاه پاریس در فرانسه و آکسفورد درانگلیس(دوم) تأسیس دودستگاه حزب‌مانند درحوزهٔ کلیساموسوم به**مراتب‌درویشی یارهبانیت**(۱) که یکی ازآنها ازطرف **سن دومینیک** تأسیس گردید وپیروان آن به**دمینیکانها** (۲) موسوم شدند ودیگری ازطرف **سن فرانسیس** دائرشده وپیروان آن به **فرانسیسکانها** (۳) معروف گشتند وایشان نوعی ازراهبان یادراویش ازدنیا گذشته و آواره بودند که به وعظ وموعظه وتعلیم میپرداختند شبیه به‌روش زندگی سوفسطائیان وشکاکین وکلبیون یونان قدیم. اونیورسیته ها بسرعت ترقی نموده مراکز مهم فعالیت حیاتی تربیت‌قریحه‌وروشنفکری‌وتحقیقات‌علمی گردیدند. وعدهٔ کثیری‌ازدانشجویان وطلاب علوم‌رامجذوب ساخته بدین مراکزروی آوردند وهوشمند ترین افرادزمان بسمت‌اساتید ومعلمین این دانشگاه‌هابتعلیم طلاب پرداختند.

---

۱ – Les ordres mendiant, Mendicant orders ۲ – Dominicains, Dominicans

۳ – Franciscains, Franciscans

این معلمین عاشق تحقیق وتتبع گشته بنحو منظم (سیستماتیك) شروع بمطالعه و تحقیق درعلوم، بخصوص دردورشتهٔ فلسفه وتئولوژی (فلسفهٔ مذاهب) نمودند .

علاوه براونیورسیته‌ها مدارس بزرگ حقوق نیز تشکیل شد که درآن علم حقوق رم بدقت تعلیم میشد ودرخلال دوقرن ۱۲ و۱۳ تحقیق درحقوق رم نیزاحیا گردید . اما **دستگاه مراتب درویشان** از آغاز نقش مهمی در نمو و ترقی دانشگاهها انجام داد ومحافل تدریس برای یك سلسله ازدروس تأسیس نمود وپیروان سلکی درآن حوزه‌های درسی تعلیم میگرفتند و دانشکده های (فاکولته های) متعدد دائر نمود . درقرن ۱۳ اکثردانشمندان ومحققین بزرگ زمان ازاعضاء وپیروان این دودستگاه مراتب‌درویشان بودند مانند **آلبرت کبیر** (۱) وسن **توماس دآکوئن** (۲) که جزء **دومینیکانها** و **دنس اسکوتس** (۳) و **راجر باکون** (٤) که درزمرهٔ **فرانسیسکانها** بودند .

دانشگاهها ومؤسسات درویشان عوامل نشرعلم ومعرفت وموجب بیداری افکار دراین دوقرن گردیدند . اولین فعالیت علمی که آغاز گردید عبارت بود ازاحیاء فلسفه وعلوم یونان قدیم بخصوص احیاء آثار ارسطو وترجمهٔ کتب متعدد تفسیربر ارسطو که بزبانهای عربی وعبری ازطرف دانشمندان عرب ویهود نوشته شده بود . دراوایل‌قرون وسطی درجهان اروپا تنهااز کتاب منطق ارسطو اطلاع داشتند وازسایرآثار وی بیخبر بودند. دراوایل قرن ۱۳ بتدریج باسایرآثارعلمی‌ارسطو آشنائی حاصل شد . ابتدابعضی ازقسمتهای آثارارسطو ازعربی به‌لاتن ترجمه شد ولی بعداً کلیهٔ آثار ارسطومستقیماً از زبان یونانی اصلی ترجمه شد . نسخ این کتب و ترجمه های آن در ایتالی و هم اسپانیا موجود بود واسقف **تولدو** (٥) بواسطهٔ مجاورت اسپانی بااقوام مورو موجود بودن متن‌های عربی درآنجا مجموعه‌ئی ازاین کتب فراهم کرده واین مجموعه دردسترس بود . درتاریخ فلسفهٔ سیاسی ترجمهٔ کتاب ارسطو ازیونانی بوسیلهٔ **ویلیام اف موربك** (٦) درسال ۱۲٦۰ حائزاهمیت بسیاراست.

---

۱ - **Albertus Magnus** (۱۱۹۳ - ۱۲۸۰) معروف به البرت کبیرفیلسوف اسکالستیك آلمانی وعالم درعلوم طبیعی وتئولوژی ونویسندهٔ چندکتاب ، متولد سوابیا ، معلم مدارس آلمانی درپاریس و کولونی ، معلم توماس دآکوئن، چندی اسقف بود وسعی داشت تئولوژی را بافلسفهٔ ارسطو ترکیب نماید . درعلم فیزیك وشیمی‌هم تخصص داشت .

۲ - **Thomas d' Aquin , Aquinas** شرح حال وی درهمین فصل ذکر خواهد شد

۳ - **Duns Scot , Scotus** (۱۲٦٥-۱۳۰۸) متولد **Duns** فیلسوف‌تئولوژیست اسکاتلندی نویسندهٔ چندکتاب فلسفی ، مؤسس یکی‌ازشعب اسکالستیك موسوم به **Scotism** که ازسیستم یاشعبهٔ دیگراسکالستیك موسوم به **Thomism** (منسوب به توماس داکوئن) انتقاد میکرد .

٤ - **Roger Bacon** (۱۲۱٤ - ۱۲۹٤) فیلسوف وعالم طبیعی انگلیسی،متخصص‌درشیمی وعلم نورویکی‌ازسازندگان باروت . نویسندهٔ چندکتاب فلسفی‌وعلمی . چندین سال باتهام کفروشرك درتوقیف بسر برده .

٥ - **Toledo**

٦ - **William of Moerbeke**

این ترجمه نتیجهٔ زحمات عده‌ئی بود که درتحت سرپرستی **توماس** داکوئن بمنظور تهیهٔ یك نسخهٔ معتبرجامع از فلسفهٔ ارسطو تهیه گردید . چون تجدید طلوع آفتاب علم و فلسفه در اروپا پس از قرنها تاریکی از آثار ارسطو شروع شده و تا مدتی ارسطو وآثار وی مظهر علم وفلسفه شمرده شده واروپائیان آنزمان را درواقع ارسطو باعلم وفلسفه آشنا میکند ، لهذا درتاریخ فلسفه وعلوم ،فلسفهٔ ارسطو ، بخصوص در اروپای غربی ، تأثیر عظیم نموده بطوریکه تأثیر و نفوذآن غیرقابل تقویم است . آثار ارسطو نه‌تنهاذخیره ومنبع بزرگی ازاطلاعات وافکارمختلف اجتماعی وسیاسی‌را دردسترس مردم قرن ۱۳ گذاشت وموجب طرح عقاید وافکاری شد که مردم در آغاز قرون وسطی از آن بکلی بیخبر بودند بلکه علوم نوینی راهم بنام **فیزیك** ، **زوئولوژی** (حیوان شناسی) **پسیکولوژی** (روانشناسی) ، علم اخلاق، علم سیاست نیز بوجودآورد واین‌علوم‌بعنوان اجزاء فرضیه های منظم (سیستماتیك) درباب طبیعت تلقی شد که اصول اولیهٔ‌آن بصورت متافیزیك (علم بماوراءالطبیعه) بیان شده بود . مهمتر ازهمه آنکه ارسطودریچهٔ‌جدیدی ازمنظرهٔ حیات قریحه‌ئی وفکری یونان را برروی مردم قرون وسطی بگشود . نشراین فرضیه واصل ذیل راکه منسوب بارسطوست ومیگویند (**عقل کلید گشایش درب علم بجهان طبیعی‌است**) میتوان درآن عصر بمنزلهٔ همان دریچهٔ جدید علم یونانی‌دانست که برروی مردم آنزمان گشوده شد وازقرن سیزده تازمان معاصرهنوزاصل‌مزبورشایع ودرمیان مردم جهان رایج است .

در اوایل دورهٔ تجدید حیات علم و فلسفه در قرن ۱۳ هدف اشخاص روشن فکر سه چیز بود :

(اول) آنکه درشناسائی فلسفه وآثارارسطو متبحرومسلط شوند .

(دوم) آنکه فلسفهٔ ارسطوراباسیستم عقاید مسیحیت وفق دهند .

(سوم) آنکه‌یك‌سیستم جامع‌ازعلم طبیعت وعلم مذهب بوجودآورند که‌بایکدیگر سازگارباشند .

امادرقسمت فلسفهٔ سیاسی ، تأثیرفوری کتاب سیاست ارسطو تکامل تکنیك علم سیاست وعنوان موضوعات سیاسی بود مانند تهیهٔ فهرست ازموضوعاتی که باید درعلم سیاست مطرح شود وموضوع بحث قرارگیرد. آشناشدن بایك سلسله ازاصطلاحات فنی وفرضیه های سیاسی ، ودیگرتهیهٔ نقشه وطرحی برای تنظیم مطالب وفصول‌علم‌سیاست. بدینطریق‌کلیهٔ‌کتبی که تاقرن شانزده در علم سیاست نوشته شده مدیون کتاب سیاست ارسطواست. امامفهوم قبول استدلالات ارسطودرباب سیاست ، مستلزم تحولی درعقاید اساسی مربوط بسیاست یاتغییری در مسائل واقعی که فلاسفهٔ سیاسی زمان فکرمیکردند نبود. ازطرف دیگرفرضیاتی که ازطرف‌ارسطودرمورد دولت سیته طرح گردیده‌ومتشکل شده بود دربارهٔ جامعهٔ قرون وسطی مورداستعمال نداشت ومحتاج بودبتجدیدنظر کامل وتطبیق ووفق دادن آن بامسائل روز واوضاع زمان . بعلاوه توماس داکوئن که اولین کسی بود که آثارارسطودرتحت نظروی جمع‌آوری وترجمه شده وبرشتهٔ تحریردرآمد

مایل نبود که ازمجموعهٔ سنت سیاسی واجتماعی که از پدران کلیساتاقرن ۱۳ رسیده بوددست کشد یااز آن خط مشی منحرف گردد . وی فلسفهٔ ارسطورا کمتروسیلهٔ بدعت در عقاید یاابداع عقاید جدید قرارداده وبیشترسعی میکند که فلسفهٔ مزبوررا مؤید و کمکی برای تقویت عقاید وفلسفهٔ موجود مسیحیت قراردهد .

بطور کلی درقرن سیزده توجه عمدهٔ تحقیق ومطالعهٔ دانشمندان به تئولوژی ومتافیزیك بود و کمتر بفلسفهٔ سیاسی توجه داشتند. اما درقرن ۱٤ تحریرات وتحقیقات درباب مسائل سیاسی روبفزونی گذاشت وبالنسبه کتب متعدد سیاسی بوجودآمد .

(ب) جان اف سالیسبری

(۱۱۱۵ ـ ۱۱۸۰ ب ۰ م)

شرح حال :

جان اف سالیسبری (۱) فیلسوف اسکالستیك (مکتب تفسیر) انگلیسی که درجوانی بپاریس رفت و نزد **آبلار** (۲) و سایر معلمین مشهور تحصیل نمود . وی دوست صمیمی **سن توماس ابکت** (۳) اسقف بزرگ کانتربری ودرهنگام ترور وی حاضر بوده وبعداً شرح حالی از اونوشت . در ۱۱۷٦ بسمت اسقف **شارتر** (٤) تعیین گردید . باتحریرات کلاسیك لاتن آشنائی کامل داشت وبه سیسرو معتقدبود . نفوذ **پلاتونیسم** یافلسفهٔ افلاطون نیز در تحریرات او مشهود است . وی یکی از مبتکرین فلسفهٔ **واقع بینی** (رئالیسم) معتدل است . دوفقره از تألیفات مهم وی یکی به **پلی کراتیکوس** (٥) و دیگری به **متالوژیکوس** (٦) موسوم است و هردو کتاب مربوط بمشاجرات اسکالستیك قرون وسطی است .

عقاید سیاسی جان اف سالیسبری :

کتاب معروف جان آف سالیسبری بطوریکه قبلا اشاره شد به **پولیکراتیکوس** (۷) موسوم است که قبل از ترجمهٔ کتب ارسطو و رواج آن و در سال ۱۱۵۹ نوشته شده . این کتاب اولین اثری است که بطریق منظم وجامع و مبسوط درقرون وسطی در فلسفهٔ سیاسی وتحلیل سیاست برشتهٔ تحریر درآمده .

کتاب مزبورملخصی است دربیان سنت قدیم درمسائل سیاسی اززمان سیسرو وسنکا ودورهٔ بعدازآن وزمان آباء کلیسا وعقاید حقوق دانان رم وبه قرن ۱۲ منتهی میشود . نویسنده سعی کرده است تادرجه ئی با رعایت نظم وترتیب ، عقاید هریك از گذشتگان

Abelard ـ ۲ John of Salisbury ـ ۱
Metalogicus ـ ٦ Polycraticus ـ ٥ Chartres ـ ۴ St. Thomas à Becket ـ ۳

۷ ـ نسخهٔ صحیح این کتاب بوسیلهٔ C. C. J. Webb تألیف ودر آکسفورد درسال ۱۹۰۹ چاپ شده وقسمتهائی ازآن نیز بنام «کتاب زمامدار جان اف سالیسبری» ازطرف John Dickinson ترجمه و درسال ۱۹۲۷ درنیویورك بچاپ رسیده ومترجم مقدمهٔ جامعی برکتاب نگاشته است .

رادرمورد هريك ازمسائل سياسى ذكر كند تابرسد به عقايد رايج درقرن۱۲. امابعقيدهٔ مفسرين فلسفهٔ سياسى معاصر،ازمختصات عجيب اين كتاب آن‌است كه اوضاع دورهٔفئواالى وتشكيلات جامعهٔ فئودالى درآن‌منعكس نيست درحاليكه نويسنده درمتن دورهٔفئوداليسم ميزيسته وبرحسب قاعده بايد اين‌نوع مسائل‌كاملا درآن كتاب منعكس باشد

ايدآل جان‌اف ساليسبرى دراين كتاب همان **كامنولت** است يا **رس‌پو بليكا(۱)** بدان نحو كه سيسرو معتقدبوده يعنى **جامعه‌ئى كه بوسيلهٔ‌يك‌پيمان مشترك درباب قانون‌وحقوق بيكديگرپيوسته باشد** ». باوجود تأثيرات قوهٔ‌گريز از مركز خاص فئوداليسم، ايدهٔ اساسى درفلسفهٔ جان عبارت است از **حكومت جامعه درتحت ادارهٔ يكنفرنمايندهٔ قدرت‌عامه كه موافق مصلحت عمومى حكومت كند** وبسبب‌قانونى بودن آن اخلاقاً برحق شناخته شود .

بعقيدهٔ جان اف ساليسبرى «**قانون، تشكيل رشتهٔ پيوندى در تمام روابط انسانى داده و درهمه جا حاضراست** واين پيوند شامل رابطهٔ بين حاكم و محكوم يازمامداروومردم نيزهست ، ولذا قانون **ازطرف شاه وهم ازطرف رعايا واجب ـ الاطاعه است**» . **جان** بقدرى بصحت اين فرضيه معتقد است كه تميز بين يك شاه واقعى ويك زمامدارستمگر درنظروى دردرجهٔ اول اهميت قرارميگيرد .

بعقيدهٔ بعضى ازمفسرين فلسفهٔ سياسى ،كتاب وى حائز اين افتخاراست كه اولين جملهٔ دفاعيه از **فرضيهٔ لزوم مقابلهٔ شديد باستمگران** كه دراصطلاح فلسفهٔ سياسى زمان آنرا **تيرانيسيد(۲)** مينامیده‌اند يعنى**ظالم كشى**درتحريرات سياسى قرون‌وسطى دراين كتاب ديده شده درآنجاكه ميگويد : «**آنكس كه غاصب شمشيرگشته‌سزاوار است كه باشمشير بهلاكت رسد .**»

وى دركتاب چهارم درفصل اول از كتاب پوليكراتيكوس مينويسد:(۳)

«**بين يك ستمگرويك زمامدارتنها يك‌فرق‌عمده‌موجوداست. زمامدار مطيع قانون است و برمردم بحكم قانون وبرطبق قوانين حكومت ميكند و خودراچيزى جزخادم مردم نميشمارد** واز بركت قانون است كه وى دعوى‌خودرا برآن‌حكومت برمردم نيك‌وپسنديده قلمداد كرده وددرنظم‌امور كامنولت‌مؤبرساخته‌است».

درجاى ديگرمينويسد : (٤)

« بعضى‌از فرضيات مشخصهٔ مربوط بقانون است‌كه داراى خاصيت لزوم جاودانى است (يعنى الى‌الابد لازم‌الاجراست) و درميان تمام ملل قدرت قانونى دارد و مطلقا قابل‌الغاء وشكستن نيست واحدى‌نميتواند بعنوان‌معافيت از كيفر،ازاجراى آن‌معاف گردد. **اكنون بگذارباد‌نجان دورقاب چين ها و كرناچيان زمامداران همه جا در شيپوروكرنا بنوازندكه زمامدار مشمول حكم قانون و تابع قانون نيست**

Tyranicide ـ ۲ Res puublica - ۱

۳ ـ رجوع شود به ترجمهٔ ديكين سن صفحهٔ ۳ فصل‌اول جلد چهارم

٤ ـ فصل هفت جلد چهارم صفحهٔ ۳۳ كتاب مزبور

و آنچه که اراده کند و میل او باشد همان است. ونه‌تنها ارادهٔ وی مؤثر دراجرای قانون برطبق انصاف است بلکه ارادهٔ وی مطلق است و آزاد ازتمام محدودیت‌ها؛ ارادهٔ وی قدرت قانونی دارد ... **معهذا من معتقدم ...** که شاهان محکوم بحکم قانون‌هستند»

توماس داکوین نیز در تمام فرضیه‌ها و عقاید مربوط بقانون و ارزش و اعتبار قانونی با **جان** مشترك‌العقیده است باستثنای موضوع **تیرانیسید** یا ظالم کشی که بدان معتقد نیست . جان در تفسیر فلسفهٔ خود بیشتر اصطلاحات‌فلسفی سیسرون را بکار برده‌در حالیکه توماس داکوئن بیشتر اصطلاحات فنی ارسطو را بکار میبرد ، بهر حال نکتهٔ مهم فرضیهٔ این دو فیلسوف همان **جهانی بدون قانون است** که در این مورد تأکید بسیار کرده‌اند .

(ج) - سن توماس داکوئن وعقاید سیاسی او

(۱۲۲۵ - ۱۲۷٤ ب.م.)

شرح حال :

توماس داکوئن فیلسوف ایتالیائی ومهمترین فیلسوف **اسکالستی کیسم** (مکتب تفسیر) و یکی از مقدسین بزرگ کلیسای کاتولیك روم ومؤسس سیستمی است که لئون سیزدهم آنرا درسال ۱۸۷۹ فلسفهٔ رسمی خود اعلام‌نمود. توماس‌متولد **روکاسکا** (۱) نزدیك ناپل وازیك خانوادهٔ زمامدارموسوم به **آکوینو** (۲) میباشد . وی تحصیلات دورهٔ کودکی وجوانی خود را در **مونت کاسینو** و ناپل انجام داده در ۱۲٤۳ برخلاف میل خانواده‌اش زندگی رهبانی پیش گرفت و وارد جرگهٔ رهبانی **دومینیکانها** شد چنانچه‌معمول بود که در آن زمان اشخاص دانشمند و روشن فکر به‌یکی‌ازدوجرگهٔ رهبانی یا درویشی وارد میگشتند واهل این جرگه مالکیت و تمول و اموال را در زمرهٔ شروردانسته ومعتقد بودند که چون باپ سنت اصلی و اولیهٔ



سن‌توماس داکوئن

۱ - Rocca Secca ۲ - Aquino

مسیح یعنی پشت پازدن به مال و تمول وشوکت و جلال را ترك کرده ودر امور سیاسی ودنیوی نیز دخالت میکند غاصب است و شایستگی رهبری مسیحیت را ندارد. توماس داکوئن در ۱۲۴۵ شاگردی **البرتوس ماگنوس** (۱) را پذیرفته در ۱۲۴۸ با وی بکولونی (۲) مسافرت کرده وپس از چهارسال توقف درآنجا در ۱۲۵۲ بهپاریس رفت وبه ادامهٔ تحصیل نزد البرتوس پرداخت وپاریس‌را اقامتگاه خویش قرار داد. درپاریس شهرتی بسزا یافت واو را معلمی بزرگ وهم پیشوای دومینیکانها و قائد مسلك رهبانی شناختند ودر همان زمان بود که غوغائی در درون دانشگاه در مشاجرهٔ بین دنیویون و فرانسیسکانها بپا خاست. از ۱۲۵۶ تا چند سال در ایتالی بسر برد و به تحریر قوانین مشروطیت دومینیکانها پرداخت و در دربار پاپ سمت پروفسور و مستشار را یافت. در این سفر بمشاجرهٔ علمی با **برابانت** (۳) و انتقاد به تحریرات وی پرداخت که طرفدار فلسفهٔ ارسطوئی انحرافی بود ودر این مشاجره‌فایق آمد . بدینطریق فلسفهٔ اسکالستیك توماس غالب گردید . در ۱۲۷۲ برای تأسیس دارالعلم به ناپل رفت . دو سال بعد هنگامیکه برای شرکت در شورای **ایون** بعنوان مشاور پاپ عازم لیون بود در راه فوت‌شد. آرامگاه وی درکلیسای **سن سرنین** (٤) در تولوز فرانسه است . .

توماس داکوین معلمی زبردست بود وتحریرات وی حاکی از تیزهوشی وسرعت انتقال اوست .

تحریرات توماس متکی بعقل و منطق است و بزبان لاتن ولی ساده نوشته شده وهمیشه درذکر مسلك وعقاید خود درطریق اعتدال سیر میکند. تحریراتش‌لحن روحانی دارد. رفتار وسلوکش نسبت بمردم مبنی برشکسته نفسی وتحقیر نفس وخیراندیشی بود. بعدها در السنهٔ مختلفهٔ اروپائی کتب متعدد درشرح حال وتفسیر فلسفهٔ توماس نوشته شد بخصوص **درتاریخ حقوق بین‌الملل**، وی یکی از واضعین حقوق مزبور شمرده میشود ومباحث متعدد درباب حقوق وروابط بین‌الملل نوشته که تا به‌امروز بدان استنادمیشود.

تألیفات و آثار

اثر مهم توماس داکوئن کتاب تئولوژی است موسوم به**سوماتئولوژیکا** (٥) که درسالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۲ ازطرف آباء **دومینیکان انگلیس** (٦)در لندن ترجمه و چاپ شده . دواثر دیگر ازتوماس داکوئن باقیماندکه عمرش کفاف نداده وآنرا ناتمام گذاشت یکی موسوم به**درژیمین‌پرینسیپوم** (۷) که‌جلداول وجلددوم فصول یك‌تاچهار آن بقلم توماس‌داکوین‌است وبقیه باحتمال قوی بقلم**بطلمیوس لوکا**(۸) تحریریافته. دیگر کتابی‌است درتفسیرسیاست ارسطو که مجلدات‌اول ودوم وسوم فصول یك تاشش

Cologne - ۲ Albertus Magnus - ۱
Summa theologica - ٥ St. Sernin - ۴ Siger de Brabant - ۳
De regimine principum - ۷ Fathers of the English Dominican Province - ٦
این کتاب درسال ۱۹۳۰ ازطرف Gerard P. Phelan بانگلیسی ترجمه شد .
Ptolemy of Lucca - ۸

آن بقلم توماس و بقیه به احتمال قوی بقلم **پطراف اوورنی** (۱) نوشته شده (۲)

فهرست اصول عقاید سیاسی توماس داکوئن :

توماس داکوین جمع بین فلسفهٔ ارسطو و آگوستن کرده وفلسفهٔ وی بفلسفهٔ **تامیست**(۳) یا **تامیسم** معروف است یعنی منسوب به **تام** که مخفف **توماس** است واینك اصول عقاید وی فهرست مانند ذکر میشود :

(۱) انسان : انسان موجودی است سیاسی و اجتماعی .

(۲) دولت و جامعه : هدف دولت حفظ مصلحت ومنافع جامعه است واین منظور با وحدت کامل جامعه وتشکیل جبههٔ محکم دربرابر دشمن میسر میشود .

(۳) مبدأ حکومت : مبدأ حکومت من جانب الله است .

(۴) بهترین شکل حکومت : بهترین شکل حکومت **مانرشی** است بشرط تمرکز قانون وقدرت قانون .

(۵) رابطهٔ فرد با دولت : حکومت نباید بتابعین خود ستم کند و زمامدار نباید ستمگر باشد .

(۶) شورش برضد حکومت : شورش برضدحکومت صحیح نیست و هر نوع تغییر درحکومت باید ازطریق قانونی وحقوقی وقضائی (لگال) انجام پذیرد زیرا مبدأ حکومت آسمانی والهی است .

اگر فردی نتوانست بوسائل قانونی و حقوقی جبران خسارات و صدمات واردهٔ به خود را از دولت بخواهد واگذار دولت رابه‌خدا نماید.

(۷) کلیسا و دولت : کلیسا مقدم بر دولت است ورئیس دولت باید مطیع امر رئیس کلیسا باشد .

قدرت دولت ناشی ازخداوند است اما بوسیلهٔ کلیسا بدولت اعطا شده . وفاداری غائی انسان، به‌کلیسا وخداست ولی باید مطیع دولت‌هم باشد (تضادگوئی وابهام) چون دولت نیز قدرت خود را ازکلیسا اخذ نموده است .

(۸) حقوق : توماس بوجود **حقوق جاودانی** قائل شده وآنرا **بقانون عالم و حکمت الهی** معنی میکندواین حقوق را مدارعالم هستی و براساس طلب سعادت و نیکی، واجتناب ازبدی وشرارت، وخارج ازحوزهٔ قدرت آدمی دانسته .**آئین تئولوژیك** (مذهب شناسی) را حد فاصل یا میانجی بین حقوق طبیعی ناشی از منبع الهی با حقوق بشری (یا دنیوی یا لگال) که درتضاد میباشند دانسته وکلیسارا قاضی بین این دوحقوق متضاد میشمارد .

۱- Peter of Auvergne

۲- رجوع‌شود به Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin اثر M. Grabmann در Beitrage Zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters اثر C. Baeumker جلد ۱۲

۳ - Thomisme , Thomiste

(۹) جنك : جنك را برحق میشمارد و **آئین حقانیت جنك** را پایهٔ آئین‌جنگی کاتولیك روم قرار میدهد وجزئی از تئولوژی اخلاقی میداند . دروغ و نقض‌قول و پیمان شکنی وقتل زنان و کودکان را در جنك منع میکند برخلاف کلیسای **ارتودوکس** که معتقد بود باید بزور اسلحه همه را مطیع ساخت و نمیتوان شرایط و محدودیت‌هائی در جنك قائل گردید .

در تحلیل فلسفهٔ سیاسی توماس داکوین

(اول) طبیعت و جامعه

خون فلسفهٔ ارسطو ابتدا از مجرای منابع یهود وعرب باروپای مسیحی‌وارد‌شده بود درشامهٔ فکری مسیحیان‌کلیسا بوئی از کفر داشت. البته مفهوم کفر درعرف مسیحیان عبارت بود ازعقیدهٔ اشخاص غیر مسیحی وخارج از مذهب مسیح ۰ لهذا تمایل کلیسا در آغاز این نهضت علمی آن بود که تعلیم آثار ارسطو را منع کند چنانچه در سال ۱۲۱۰ این‌نوع تعلیمات در دانشگاه پاریس ممنوع گردید ولی این منع چندان مؤثرواقع نگشت ونتوانست جلو نشر فلسفهٔ ارسطو را بگیرد . لهذا کلیسا کمتر بمسئلهٔ ممنوعیت تعلیمات ارسطو اهمیت‌داده ازروی عقل ومتانت،هم‌خود را صرف آن‌نمود که فلسفهٔ‌مزبوررا دردست گرفته وآنرا لباس مسیحیت بپوشاند وبصورت عقاید مسیحی بیرون‌آورد و بدین طریق فلسفه‌ئی نوین بوجودآورد۰دلیل بر وجود این نیروی زندهٔ قریحه‌ئی مسیحیت در قرون وسطی آنکه نه تنها مطالعهٔ آثار و تعلیمات ارسطو را معمول داشت بلکه بزودی موفق گردید که فلسفهٔ ارسطورا یکی‌از پایه‌های فلسفهٔ مذهبی کاتولیك روم قرار دهد ، و در مدت کمتر ازیکقرن آنچه راکه بعنوان یك بدعت‌ضدمسیحی از آن‌خائف بودمبدل کند بیك سیستم فلسفهٔ نوین که لباس‌مسیحیت پوشیده وامیدآن بود که این‌فلسفهٔ جدید پایدار بماند. این‌کار بوسیلهٔ معلمین دستگاه مراتب درویشان راهب ، بخصوص بوسیلهٔ دو نفر از **دومینیکان‌ها** انجام‌شد یکی **آلبرت کبیر** ودیگر **توماس‌داکوین** . پس از نشرفلسفهٔ توماس داکوین ابتدا تصور میشد که ظهور این فلسفه ظفری است در عالم فلسفه و این فلسفه کامل است‌وپایدار وهمیشه جاودان خواهد بود، اگرچه درمقابل **فلسفهٔ ارسطوئی مسیحی شدهٔ توماس‌داکوین** ازقرن ۱۳ ببعد فلسفهٔ ارسطوئی دیگری‌هم وجودداشت که همان فلسفهٔ ارسطوئی ضد مسیحیت‌جمعیت **اورروئیست‌ها** (۱) باشد (یعنی کسانیکه از ابتدا جنبهٔ مثبت قضیه راگرفته فلسفهٔ ارسطو راکفر وضدآئین مسیحیت میشمردند و همان سنت ازطرف جمعی تعقیب شده بود) معهذا تاچندی تصور میرفت که فلسفهٔ توماس پایدار میماند۰حتی در درون حوزهٔ مکتب تفسیر ارتودوکس‌هم متفکرین فرانسیسکان مانند **دنس اسکوتس** و **گیوم دوکام** همیشه نسبت بمسئلهٔ **ترکیب عقل و ایمان** که روش‌نوین توماس بود شك کرده بودند . اما درقرن ۱۴ این اختلاف و تشتت عقاید

---

۱ - Averroist

درباب فلسفهٔ کلی توماس که شامل فلسفهٔ سیاسی وی‌نیز میشد شکل گرفت و آفتابی شد و ازآن پس ، پایهٔ فلسفهٔ توماس سست ومتزلزل گردید .

جوهر فلسفهٔ توماس داکوئن عبارت است از سن‌تز(۱) یا **اصل ترکیب در عالم** وبرپایهٔ عقیدهٔ مزبور قرارگرفته . درباب عقیدهٔ وی به **ترکیب عقل و ایمان** اشاره کردیم . وی معتقد بوجود **یك ترکیب عظیم جهانی است** درتمام موارد (۲) وآنرا یك سیستم جامع وحاوی کل‌اشیاء وآثارمیداند وکلید این دستگاه جامع راعبارت میداند از **هم‌آهنگی و توافق** (هارمونی) .

گوید : « **خدا و طبیعت** آنقدر بزرگ وتوانگرهستند تا دردستگاه خودمحلی برای تنوعات بی انتها که وجود محدود را تشکیل داده‌اند ایجاد نمایند• **مجموعهٔ علم انسانی** تشکیل یك قطعهٔ منفرد وپیوسته‌را میدهد(تعریف علم). ودرمیان علوم، آنها که دامنه دارتر و وسیع تراند ولی تعمیم آنها کمتراست علوم مخصوصی هستندکه هر کدام موضوعی خاص را واجداند وبرترازهمه **علم فلسفه**است (تعریف فلسفه) . **فلسفه‌عبارت است ازانضباط عقلی که میخواهداصول جهانی وتمام علوم رافرموله‌نماید اما تئوری مسیحیت مافوق عقل است** وبرپایهٔ **الهام الهی** استوارمیباشد (تعریف تئولوژی) وتئولوژی عبارت است ازجمع کل سیستم و دستگاه . **اگرچه الهام ما فوق عقل است ولی مخالف عقل نیست** وتضادی باآن ندارد• تئولوژی، سیستمی‌را کامل میکندکه علم وفلسفه آغازآن سیستم را تشکیل داده‌اند. (رابطهٔ تئولوژی با علم‌وفلسفه) ولی تئولوژی هیچگاه ادامه و سلسلهٔ ممتدهٔ علم و فلسفه را موقوف نمیدارد . **ایمان عبارت است از انجام دستورعقل** (رابطهٔ عقل و ایمان وتعریف ایمان) . **ایمان و عقل با یکدیگرترکیب شده معبد علم را بناکرده** و دستگاه علم را بوجودآورده ولی هیچگاه ایندو عنصر با یکدیگر در تضاد و اختلاف نبوده و بر خلاف یکدیگرعمل نکرده و نخواهند کرد . »

بطوریکه از سطور فوق مشهود است تصویریکه توماس داکوئن از طبیعت رسم میکندکاملا با نقشهٔ وی درباب علم وفق میدهد• طبق نقشهٔ وی «**کل عالم تشکیل یك دستگاه سلسله مراتب** (هرم هیرارشی) **داده که خداوند در رأس‌آن قرارگرفته وپست ترین موجودات درقاعدهٔ‌آن** . هرموجودی طبق احتیاج داخلی‌طبیعت‌خویش عمل میکند ودر جستجوی مصلحت ونیکی خود یا نیل بشکل حدکمالی است که با طبیعت وی توافق دارد ، و مکان خود را در مرحلهٔ اعلی و مرتبهٔ بالا تر بر طبق درجهٔ کمالش میبابد . بهرحال‌طبق قانون طبیعت، اعلی باید حکومت کند وادنی را مورد استفاده‌قرار دهد چنانچه خداوند برجهان ، یا روح برجسد حکومت میکند(یعنی خداوند بمنزلهٔ‌روح جهان مادی است) **هرموجود هراندازه هم‌که پست وحقیر باشد درجهان فاقد ارزش نیست زیرا درمکان‌خود مستقربوده و دارای وظائف و حقوقی است** ۔

Synthèse universelle - ۲ Synthèse , Synthesis - ۱

که **بوسیلهٔ انجام آن وظایف بکمال کل کمك میکند** و در طریق کمـال کل عالم بدینطریق شرکت میجوید. **جوهرواصل این نقشهٔ بزرگ ، خود بمنزلهٔ مقصد و هدف است و همهٔ اجزاء عالم بسوی آن هدف متوجه** . طبیعت آدمی در چنین دستگاه عظیم درمیان مخلوقات وموجودات جهان محلی خاص ومکانی منحصر بخود دارد زیرا **انسان نه تنها واجد طبیعت جسمانی است بلکه مالك يك روح عقلی و روحانی نیزهست** که از برکت آن ، بستگی‌وخویشی با خداوند یافته است. درمیان تمام موجودات تنها انسان است که در آن واحد هم جسد است وهم روح . مؤسسات وقوانین انسانی که بوسیلهٔ آن حیات آدمی هدایت‌میشود برپایهٔ این‌حقیقت اساسی‌قرار گرفته‌است».

فرضیهٔ حیات اجتماعی وسیاسی توماس داکوئن مستقیماً تابع نقشهٔ بزرگتر وی در باب طبیعت بعنوان کل قرار گرفته وجزء را تابـع کل میشمارد. قسمتی مهم ازتحریرات و آثار منظم (سیستماتیك) وی را درباب فلسفه و تئولوژی تحلیل همین موضوع تشکیل داده میگوید :

« جامعه نیزمانندکل طبیعت عبارت از يك دستگاه غایات و هدفهاست که درآن ، ادنی خدمتگذار اعلی و اعلی مدیر و راهنمـای ادنی است . »

سپس توماس داکوئن بنا بتأیید عقیدهٔ ارسطو ، **جامعه را عبارت میداند از مبادلهٔ متقابلهٔ خدمات وکارها بمنظورحیات نیك** ، وگوید: « دراین مبادلهٔ‌کار وخدمت ، هر کس بنحوی شرکت دارد. کشاورز وصنعتگرخدمات فنی‌خود را انجام‌داده چیزی بجامعه اهداء میکند. کشیش بوسیلهٔ دعا ونمازوانجام امورمذهبی خدمت میکند و هرطبقه کارمخصوص بخود را انجام میدهد ، **ولازمهٔ مصلحت مشترك و خیرعمومی در چنین سیستمی وجود نیروی حاکمه است** همانطور که روح بر جسد و اعلی بر ادنی حکومت میکند .»

دربیان فوق نیروی حاکمه راتشبیه بروح وجامعه را تشبیه بجسد میکند واین‌تشبیه با تعریف قبلی وی که خداوند را روح جهان میداند تضاد دارد واگربنا شود که گفتهٔ فوق را بخواهد تحلیل کند درمسئلهٔ نیروی حاکمه گرفتارابهام وباز دچار تضاد میشود زیرا ناچاراست نیروی حاکمه را تفکیك کند بنیروی روحانی وجسمانی و در این صورت اگر نیروی روحانی را بمنزلهٔ روح جامعه بخواند معلوم نیست نیروی جسمانی یا سیاسی یا دنیوی را چه نام خواهدگذاشت ؟ توماس داکوین تأسیس و ظهور دولتها و کشورها وحکومت برآنها وطرح نقشهٔ شهرها وساختمان قلاع وتشکیل بازارها وترتیب امورتعلیم و تربیت را به **مشیت الهی در مورد خلقت عالم و حکومت برکل عالم** تشبیه وباآن مقایسه میکند .

وی زمامداری را بدینطریق عبارت ازيك مقام و مأموریت یا امانت و اعتبار میداندکه متعلق بکل جامعه است و بعقیدهٔ وی « زمامدار نیزمانند ادنی رعیت خودآنچه که میکند بدین سبب برحق و معتبر شناخته میشود که وی نیزمانند ادنی رعیت خود درانجام اعمال زمامداری بخیرعامه ومصلحت مشترك جامعه چیزی تقدیم کرده

است . وچون قدرت زمامدار بمنظور نظم حیات سعادتمند انسان ناشی از خداست لذا این قدرت بمنزلهٔ یك وزارت وخدمت است بجامعه ئیکه وی دررأس آن قرار گرفته. **زمامدار نمیتواند خارج ازحدودیکه لازم است اعمال قدرت نماید یا بوسیلهٔ وضع مالیات اموال اشخاص را ضبط کند .»**

لهذا در مسلك توماس داکوئن هدف اخلاقی حکومت ، ارجح است یعنی « درامر حکومت هدف اخلاقی نسبت بسایر هدفها برتری دارد ، **حیات با مسرت و سعادتمند وتوأم با تقوی هدف حقیقی انسان درجامعه است** و لذا وظیفهٔ زمامدار است که اعمال وافعال هرطبقه را در کشور بطرف این هدف هدایت نماید . اما این هدف البته باید ما را بخیر وصلاحی وراء حیات ارضی یعنی بطرف حیات آسمانی رهبری کند و این نیزاز عهدهٔ قدرت سیاسی انسان خارج است و در حوزهٔ قدرت کشیشها و روحانیون قراردارد نه زمامداران » .

بطوریکه ملاحظه میشود در اینجا توماس مجبور شده است حکومت را تفکیك بدو جزء کند. یك جزء آنرا تابع دستگاه کل فلسفهٔ خود قراردهد ودیگری را یا مردودشمارد ویا نسبت بدان سکوت کند و توضیح مطلب را بمسامحه گذراند. اما ملاحظه میشود که هیچیك ازایندو راهرا پیش نگرفته . از جملهٔ خصوصیات عقاید توماس آن است که وی در جای دیگر حیات سیاسی منظم وصحیح را نیزازجملهٔ اسباب ولوازم نیل باین هدف نهائی واخلاقی وروحانی میشمارد میگوید : « **وظیفهٔ زمامدار ارضی آنست که پایه های سعادت انسانی را برای تحصیل صلح وتأمین نظم گذارد** وصلح را بوسیلهٔ مراقبت درحسن جریان ادارهٔ امور عامه و دستگاه قضائی و دفاع ،محفوظ دارد وآنرا بوسیلهٔ رفع نقائص و دفع شرور واصلاح امور ورفع موانع حیات نیك ، تقویت کند . »

بعقیدهٔ وی : « آن هدف اخلاقی که زمامداری سیاسی برای آن بوجود آمده متضمن آن است که **(اولا) اتوریته محدود باشد و (ثانیاً) این اتوریته ، تنها بر طبق قانون اعمال شود .** » نفرت ومخالفت توماس داکوین نسبت بظلم و ستمگری بهمان درجهٔ جان اف سالیسبری شدید است اگرچه برخلاف عقیدهٔ جان با **تیرانیسید** یا ظالم کشی و قتل ستمگر مخالف است .

درباب **مقاومت دربارهٔ ستم و ستمگر** میگوید : « مقاومتی که بر حق شناخته شود عملی است عمومی وبعامهٔ خلق تعلق دارد وحق کل مردم است ولذا درطریق احراز این حق باید شرط اخلاقی زیرحتماً ملحوظ شود که اشخاصی که در برابر زمامدار وعمل وی مقاومت میکنند مسئول رعایت یك نکته هستند .

آنها باید مطمئن شوند که ضرر مقاومت ایشان بمصالح عامه کمتر از بدیهای زمامدار یا دولتی است که در صدد ساقط کردن آن هستند . »

توماس ، شورش و فتنه وآشوب واغتشاش را گناهی عظیم میشمارد **ولی مقاومت برحق را در برابرظلم ، بمنزلهٔ شورش وآشوب نمیشمارد** و بین ایندو عمل فرق میگذارد . درموضوع ظلم وستم ، توماس دروفق دادن عقیدهٔ ارسطو دچار اشکال نشده

زیرا هردو نظریه بعقیدهٔ وی بیکدیگر نزدیك است وهردو نظریه با اعمال زور برخلاف حق مخالف بوده و هردو فلسفه دراین اصل اشتراك دارند که « **قدرترا تنها هنگامی میتوان برحق شمرد که درراه خیروصلاح عامه بکاررود .** » بدینطریق توماس داکوین در موضوع مزبور چیزی برعقیدهٔ رایج زمان نیفزوده .

توماس درمورد لزوم محدودیتهای اخلاقی زمامداران تأکید میکند ، ولی نسبت بجنبه های حقوقی وکنستیتوسیونل اینموضوع ساکت بنظرمیآید . بهمین سبب در باب اشکال حکومت وطرفداری اززژیم مانرشی که وی آنرا بهترین شکل حکومت می داند چیزی مزید بر عقیدهٔ ارسطو نگفته و همان خط مشی ارسطو و تحقیقات آکادمیك کتاب سیاست ارسطو را تأیید میکند. میگوید : « **قدرت شاه باید محدود باشد نه نامحدود** » ولی این محدودیت را معنی وتفسیر نمیکند ومقصود خودرا ازاین محدودیت توضیح نمیدهد، معهذا از مفاد بیانات وی چنین استنباط میشود که معتقد است « بزرگان کشور که مشاورین طبیعی وانتخاب کنندگان شاه هستند در قدرت شاه بایدشریك باشند»

وی حکومت خود را در برابرحکومت ستمگر قرار داده اولی را برحق و قانونی میشمارد ولی توضیح نمیدهد که **مقصود از قانونی چیست واتوریتهٔ قانونی کدام است وچگونه ایجاد میگردد وبدست میآید؟** دربحثی که درباب ستمگری(تیرانی) نموده است ، بنابرآنکه حکومت ازکدام یك از دونوع باشد دو نوع علاج را در برابر ستمگران متذکرمیشود، میگوید :

« اگرحکومت ازنوعی باشد که قدرت زمامدارناشی ازمردم باشد دراینمورد حق آن است که مردم شرایطی راکه برطبق آن اتوریتهٔ زمامدارایجاد شده است بازوراجرا نمایند ودراینمورد اعمال قوه ازطرف مردم ومقاومت برای اجرای شرایط ، مجازاست. ولی اگرحکومت از نوعی باشد که زمامدار یا زمامداران مافوقی دارند که قدرت ایشان ناشی ازاوست ، مردم باید بمافوق شکایت کنند وجبران خسارات خود راازاو بخواهند».

توماس داکوئن یك تئوری کلی در باب **منشأ قدرت** ندارد و در باب این نکتهٔ اساسی فلسفهٔ سیاسی ساکت است.

(دوم) در طبیعت قانون یاحقوق

توماس داکوئن بقانون احترام و اهمیت بسیارمیگذارد تاآنجاکه **اتوریتهٔقانون و مبدأ آنرا اصلی و ذاتی میشمارد نه متکی بانسان .** وی مدام درخلال بحثهای خود جاهد است که حقوق یا قانون انسانی (سیاسی) را بحقوق الهی مربوط سازد واولی را ناشی ازدومی شمارد دراینباب میگوید :

« حقوق و قانون چیزی است بسیار وسیعتر و مبسوط تر و بزرگتر از آنکه تنها وسیلهٔ نظم روابط انسانی شمرده شود . »

توماس ، **حقوق بشری را جزئی وقطعه ئی ازکل دستگاه حکومت الهی**

میشمارد که در آن حکومت، آنچه که در آسمان و زمین‌است در تحت ادارهٔ خداوند است و آنرا ناشی از **عقل الهی** میداند.

میگوید: « **این عقل الهی ناظم روابط بین تمام موجودات** اعم از حیه و غیر حیه و حیوان و هم انسان است **و قانون بمعنی اخص و در عرف بشری تنها مظهری است ازحقیقت عالم یا نظام عالم.** حقیقت عالم یا نظام عالم مظاهر بسیار دارد اما مظهر خاص مزبور حائز اهمیت است. »

توماس بدینطریق یك فرضیهٔ کلی برای حقوق وقانون بوجود آورده و نظر باهمیتی که باینموضوع داده درفلسفهٔ سیاسی خود توجه مخصوص بدان مبذول داشته است. لهذا تقسیمی که برای حقوق و قانون قـائل میشود از خصوصیات فلسفهٔ اوست. وی اتوریتهٔ قانونی زمامدار را از جهت اهمیت در درجهٔ دوم، و نفس قانون را در درجهٔ اول قرار میدهد. میگوید: « **يك زمامدارغیرقانونی را نمیتوان تنها ناقض حقوق انسان و دشمن مؤسسات بشری شمرد بلکه وی برضد کل دستگاه خداوندی که در آن، خداوند برعالم حکومت میکند قیام‌کرده وعلم طغیان برافراشته‌است».**

درتقسیم حقوق یا قانون:

توماس داکوین حقوق‌را بچهارنوع تقسیم میکند وآنرا چهارشکل ازعقل دانسته اشکال عقول چهارگانه میشمارد وهریك ازچهارشکل عقل رادریك سطح معین ازتحقق عالم قرارداده گوید: «حقیقت عالم درچهارسطح جلوه میکند وبنابراین‌عقول‌چهارگانه بصورت چهارنوع حقوق ظاهرمیشود: **(اول) حقوق جاودانی (۱) (دوم) حقوق طبیعی (۲) (سوم) حقوق الهی (۳) (چهارم) حقوق بشری. (٤)**

(اول) حقوق جاودانی: بعقیدهٔ توماس داکوین « **حقوق جاودانی همان عقل الهی‌است وعبارت است ازيك نقشه وطرح جاودانی ازحکمت الهی که بوسیلهٔ آن، کل‌عالم خلقت، اداره میشود.** این قانون وحقوق بخودی‌خودمافوق طبیعت فیزیکی انسان است ووراء فهم بشری، ولی منافی باعقل انسان و خارج ازعقل بشری هم نیست، تا آنجاکه طبیعت محدود انسان اجازه میدهد وی در حکمت و نیکی خداوند شرکت دارد واگرچه طبیعت انسان تنها نمایش تصویری تحریف شده ازکمال الهی‌است معهذا حقیقت فوق دروجود انسان هم منعکس ومتجلی‌است.»

(دوم) حقوق طبیعی: گوید: «حقوق طبیعی را شاید بتوان **انعکاس عقل خداوند در موجودات مخلوق الهی** تعریف نمود. طبق این قانون خداوند در طبیعت تمام موجودات خاصیتی مقررداشته تابخیروصلاح گرویده وازسرور وبدیها اجتناب کنند وخویشتن را حفظ نمایند وبحداکثر کمال ممکن، حیاتی راکه شایستهٔ‌طبیعت آنهاست ادامه دهند. **امادرمورد انسان** همانطور که ارسطوفکر کرده‌است، این‌حقوق **عبارت است ازمیل‌انسان بحیاتی که در آن، طبیعت عقلی انسان‌صورت‌تحقق‌پذیرد.»**

---

۱ – droit eternel ۲ – droit naturel ۳ – droit divin ۴ – droit humain

توماس ، تمایل ذاتی انسانرا بزندگی اجتماعی وشرکت درکارجامعه وحفظ حیات وتعلیم وتربیت کودکان، وجهد دریافتن حقیقت وتقویت هوش ودرایت را بعنوان امثله برای اثبات صحت نکتهٔ فوق ذکر کرده ومیگوید : «نقش حقوق طبیعی در مورد انسان آن است که حداکثر حوزهٔ عمل وفعالیت را برای تحقق تمایلات فوق دردسترس انسان میگذارد.»

(سوم) حقوق الهی : اماحقوق الهی را توماس به **الهام** معنی میکند وآنرا عبارت ازالهام میداند . الواح موسی راکه حاوی کد قانون یاحقوق یهوداست وهمچنین مقررات وقوانین اخلاقی یاحقوق مذهب مسیح راکه بصورت کتاب مقدس یابوسیلهٔ کلیسا الهام واعلام شده است بعنوان امثلهٔ حقوق الهی ذکر کرده ، میگوید : «**حقوق الهی عبارت است ازنعمت ورحمت خداوندکه بر بشر نازل شده** ومانند حقوق طبیعی نتیجهٔ کشفیات عمل طبیعی نیست » ولی سعی میکندکه دراین تفسیر ، شکافی بین عقل و الهام ایجاد نکند وآندورا منافی یکدیگرقرارندهد . میگوید : « **الهام چیزی مزید برعقل میکند ولی آنرا ابطال وتخریب نمینماید.**» بدینطریق ، توماس سیستم خودرا برپایهٔ دوعنصر **عقل و ایمان** میگذارد .

درتفسیر انواع حقوق درمورد سیاست ، ومواردااستعمال آنها درعالم سیاست؛ بیانات وی جالب توجه است . میگوید : « چون حقوق طبیعی ناشی ازعقلی است که کمك بدان نرسیده لذا درتمام افراد بشراعم ازمسیحی یاکافر ومشرك مشترك بوده وازاین سبب است که اخلاقیات وحکومت بطورکلی برپایهٔ مسیحیت ومذهب مسیح قرارنگرفته هرقومی براهی رفته‌اند وحقوق طبیعی الزام باطاعت کشوری وسیاسی نسبت بزمامداررا تضعیف نمیکند بلکه تقویت مینماید ولذا رعایای مسیحی یك دولت کافر یازمامدارغیرمسیحی حق ندارند ازاطاعت آن زمامدارسرپیچی کنند . کفروشرك البته بدترین جرائم است زیرا حقیقتی‌را که رستگاری بدان منوط است ابطال کرده وممکن است رعایای یك زمامدار مشرك و کافررا ازقید اطاعت آزاد کند ولی کلیسانباید یك زمامدار را تنها بعنوان آنکه مشرك وکافراست خلع نماید . »

(چهارم) حقوق بشری : بعقیدهٔ وی « سه نوع حقوق فوق یعنی حقوق جاودانی وطبیعی والهی سطوح سنجش (استاندارد) سلوك وموازین رفتارآدمی هستند واگرچه بعضی اوقات قابل استعمال درمورد انسان میباشند ولی بخصوص برای استعمال درمورد انسان آفریده نشده وخاص طبیعت انسان نبوده ناشی از طبیعت آدمی نیستند» . حقوق و قانونی که بالاخص برای موجودات بشری طرح شده بعقیدهٔ توماس عبارت است از **حقوق بشری** وآن بر دو قسم است : **ژوس ژانسیوم** (حقوق عام) **وژوس سیویل** (حقوق کشوری).

درنظروی «حقوق بشری برای تنظیم وادارهٔ حیات نوعی مخصوص از موجودات عالم خلقت بوجودآمده که عبارت باشدازنوع انسان ولذا تنهادرمورد آدمی قابل استعمال است وبس. بمفهوم دیگر میتوان گفت که حقوق بشری معرف اصول نوینی نیست بلکه تنها اصولی اعظم را ازنظم طبیعت که در عالم حکمفرماست درمورد انسان بموقع عمل

میگذارد وفرعی از آن اصول کلی است . هرقانون ، ایجاد یك سطح سنجش (استاندارد) میکند که برطبق آن نوعی ازموجودات یامأمور حرکت وانجام کاری میشوند و یاآنکه ممنوع ازانجام عملی میگردند. در مورد انسان چون این نوع موجود باسایر حیوانات بوسیلهٔ عقلیت متمایز وممتازاست لذا این سطح سنجش برای انجام عمل یامنع انجام عمل راعقل ایجاد میکند وهمان **عقلیت است که انسان راموجود اجتماعی قرارداده و متمایل باجتماع میکند دیگر آنکه قانون وحقوق ایجاد یك سطح سنجش برای خیرومصلحت عامه مینماید نه برای منافع یك فردیایك طبقهٔ مخصوص بدین سبب که قانون متکی به اتوریتهٔ عامه است نه ارادهٔ یکفرد . قانون و حقوق نتیجه وحاصل اراده وتمایل کل مردم است بمنظور مصلحت وخیر مشترك ایشان** خواه آن قانون بوسیلهٔ مقننه وضع شده یابرحسب عادت شایع گشته و یاازطرف یك شخص مورداعتمادعمومی وضع شده باشد که توجه ازجامعه به وی سپرده شده وعنوان نمایندهٔ جامعه رابرای توجه ازجامعه داشته باشد .»

توماس **اعلام ترویج قانون** را نیز ازخصائص اساسی قانون میشمارد و گویا **منظور** مطابق اصطلاح امروز همان تبلیغ ونشر باشد و بالاخره قانون را بشرح زیر تعریف میکند .

درتعریف حقوق یاقانون : «حقوق یاقانون عبارت است ازفرمان عقل بمنظور خیرعامه وازطرف کسی وضع میشود که توجه بحال جامعه دارد وآنرانشروترویج میکند» بدینطریق توماس اعتقاد قدیم درباب قانون حقیقی یاقانون واقعی را درقالب اصطلاحات کتاب سیاست ارسطو درآورده است بدون آنکه آنرابدولت سیته مربوط سازد .

بطوریکه ازبحث وتفسیر توماس درباب قانون و حقوق استنباط میشود درحقیقت حقوق انسان رافرعی وشعبه‌ئی ازحقوق طبیعت میشمارد. میگوید: «برحق نمودن وقانونی ساختن مقررات ونظامات حوزهٔ انسانی واجرای آن منوط به طبیعت وحالت خود انسان است وقدرت تنهابه آنچه عقلانی وصحیح است نیرومیدهد لذا حقوق انسانرامیتوان فرعی ازحقوق طبیعت شمرد که بدین سبب مؤثر میگردد که ضروریات ومقتضیات زندگی آدمی یااوضاع واحوال خاص حیات بشری را رعایت وحل وفصل نماید. مثلاقتل مخالف طبیعت است زیراباصلح ونظم سازگارنیست اماحقوق طبیعت تعریف جامع ومانع وقاطعی برای قتل نکرده وبین اعدام بمنظور مجازات یاقتل نفس تمایزی قائل نشده و نوعی خاص از مجازات برای قتل تعیین ننموده بعبارت دیگرعمل قتل خطاست زیرابرهم زنندهٔ اصل کلی رفتار وسلوك انسانی درجامعه میباشد وچون خطاست باید ممنوع شود ودرصورت انجام مستلزم مجازات باشد؛ امااینکه چه طریقی برای جلوگیری یامجازات قتل بهترین طریقه میباشد تادرجه‌ئی مربوط است بخط مشی جامعه ، وممکن است برحسب زمان ومکان واوضاع واحوال تفاوت نماید . اصل همیشه ودرهمه جا یکی است زیرا تمایلات اساسی انسان همیشه یکسان است. اماطریق مشخصی که این طبیعت انسان در آن تجلی میکند الی الابد متغیراست وتعداد انواع آن بیشمار. وهرملت وقومی بنحوی ودرهردوری بطوری عمل بدان میکند.»

بنابراین **حکومت** بنابعقیدهٔ وی همچون کالیدوسکوپی است (۱) که صفحات و نقشه های متغیر ارائه میدهد ، معهذا تابع یك قانون ، یك حقیقت و یك عدالت است همانطور که کالیدوسکوپ باارائهٔ تعداد بیشماری از نقش‌ها تنها تابع یك اصل‌فیزیکی میباشد وبس. بهمانطریق بنظر توماس «حیات یك‌هدف غائی داردولی‌وسائل‌وطرق حیات بسیاراست».

توماس داکوین جلد ها از کتاب خودرا مصروف اثبات اهمیت این فرضیهٔ خود یعنی فرضیهٔ اخلاقی قانون وحکومت نموده بطوریکه **جان‌لاك** (۱) که چهارقرن بعداز اودردفاع ازحقوق اساسی مردم واثبات حق ذاتی واصلی ایشان در خلع زمامدار ستمگر جهد میکنداستدلالی بهتراز استدلال توماس نیافته و از استدلال وی در تحقیقات خود استفاده میکند .

روابط اخلاقی بین حقوق طبیعت وحقوق انسان درنظرلاك وتوماس داکوین‌یکی است ودرنظرهردوفیلسوف بهماندرجه که رعایای زمامدارمحدود ومقید برعایت عقل و عدالت هستند وی‌نیز محدود به‌تبعیت ازدوعنصرمزبوراست وقدرت زمامدار نسبت بقانون مثبت (پوزیتیف) ناشی ازاحتیاج بموافقت دادن آن باحقوق طبیعت است . بعقیدهٔ توماس داکوین « **اگرچه اموال ومسئلهٔ تملك ازمؤسسات بشری وازاختراعات انسان است نه ازمنشعبات حقوق طبیعت ، معهذا زمامدار نمیتواند بیش از آنچه‌که مورد احتیاج عمومی‌است اموال خصوصی مردم را اخذ وضبط نماید .** و بالاتراز آن اینکه **مفهوم زمامداری‌یك فرد وحکومت وی برفرددیگران‌نیست که آزادی فرد محکوم سلب‌گردد . هیچکس مقیدومحدودباطاعت‌ازجمیع جهات نیست وحتی برده و غلام لااقل روحش آزاد است و بدین سبب است که مقاومت دربرابرستمگرنه تنها یك حق‌است بلکه یك وظیفه‌است .**» .

رویهمرفته ازمندرجات کتب توماس چنین مستفاد میشود که مسلك ارسطوئی وی که لباس مسیحیت پوشیده درقسمت مشاجرهٔ بین‌دوقدرت روحانی ودنیوی جنبهٔ اعتدال‌اختیار کرده مانند یك پاپالیست معتدل جلوه میکند . وی دراین باب معتقداست که‌امکان دارد اوضاع واحوالی پیش‌آید یاوجود داشته باشدکه برای‌کلیسا لازم و برحق باشد که یك زمامدار راخلع ورعایای وی را ازقید اطاعت و وفاداری نسبت بحکومت آن زمامدار آزاد سازد . توماس اتوریتهٔ‌کلیسا یا **ساکردوتیوم** راعالی تراز اتوریتهٔ دنیوی‌ومقدم بر**ایمپریوم** میشمارد معهذا خود را خارج ازسنت گلاسیوس نمیداند و به آئین دوشمشیر معتقداست . پاپالیستهای افراطی کمتر معتقد بعقاید ارسطو بودند وعلت اینکه توماس پاپالیستی معتدل میباشد همانا اعتقادوی بنظریات ارسطو است .

درباب رابطهٔ بین عقل والهام ، **ارسطوئیان طبیعی** (۲) که آنها را منحرفین

---

۱ — **Kalidoscope** یکی‌ازآلات نوری است وعبارت ازلوله ئیست که درطول آن‌چندآینه بزوایاگذاشته شده که تصاویر را دریکدیگر منعکس میکنند ودرانتهای لوله چند قطعه شئی رنك برنك نصب‌شده یاچند مهره آزاد ریخته‌اند وچون درآن نظرکنند باجزئی حرکت اشکال‌قرینه‌دار رنگین بتعداداشکال بی‌نهایت‌درآن دیده میشود ودوشکل مشابه یکدیگرهیچگاه درآن‌دیده‌نمیشود.

۲ — **John Locke**   ۳ — **Aristotianisme naturalistique**

(**اوروئیست** ۱) مینامند برخلاف عقیدهٔ توماس بین عقل و الهام فرق کامل قائل‌اند. این تجربه و تفکیك عقل‌از الهام را **مارسیل دوپادو** بهتر از دیگران شرح داده. تفسیر وی درظهورفرضیهٔ دولت دنیوی یعنی تکوین یك تئوری خالص وخاص دولت سیاسی بدون ارتباط آن باعوامل روحانی تأثیری بسزا داشت. توماس داکوئن فرضیهٔ جامعه مسیحی راباتبعیت‌ازسابقه وسنت وعقیدهٔ زمان، جاودانی میشمارد. بالاخره فلسفهٔ وی ساعی‌است که اسباب وعلل این نکته را کشف کند واقامهٔ دلائل درصحت آن نماید و یك نقشهٔ عقلی درموضوع خدا وطبیعت وانسان طرح کند که‌جامعه واتوریتهٔ کشوری مکان شایستهٔ‌خودرا در آن داشته باشند. بدینطریق، فلسفهٔ توماس داکوین معرف یك سلسله عقاید پختهٔ اخلاقی ومذهبی است که تمدن قرون وسطی برپایهٔ آن عقاید نهاده شده است.

(د) ـ دانته وفلسفهٔ وی ـ امپراطوری ایدالیزه

(۱۲۶۵ ـ ۱۳۲۱ ب.م)

شرح حال:

الیگیری دانته (۲) شاعر معروف ایتالیائی و یکی از مشاهیر ادبیات در عالم و معرف خاص ادبیات فرانسه از مفسرین اوضاع قرون وسطی و نویسندهٔ کتاب معروف **کمدی الهی** است (۳) دانته متولد فلورانس و شاگرد **برونتولاتینی** (٤) بوده در پاریس و اکسفورد نیز تحصیل کرده. در ۱۲۹۲ کتابی بنام زندگی نوین(٥) درباب داستان عشق خودش‌با **بئاتریس پرتی ناری** (٦) بنظم درآورده. از ۱۲۹۵ تا ۱۳۰۰ بخدمات ملی اشتغال داشت‌ویکی‌ازرؤسای دیر های فلورانس بود و سفری نیز بسمت ایلچی به‌رم‌رفته. پس‌ازظهورفرقهٔ **گوئلف‌های سیاه**(۷) وارد فرقهٔ **گوئلف سفید** گشت و جریمه و تبعید شد وتاآخرعمردرایتالیا وفرانسه‌باحیات‌آوارگی وگردش درشهرهای مختلف بسرمیبرد و باآنکه اجازهٔ مراجعت بفلورانس به وی داده شد دیگر



الیگیری دانته

بدانجا برنگشت و دردربار **گوئیدو ـ دا ـ پولنتا** (۸) در **راونا** دارفانی را وداع گفت ودرشهرمزبور مدفون گردید. وی درادبیات ایتالی ازمبتکرین شمرده میشود و برتمام شعرا و ادبای ایتالیائی ماقبل خویش برتری دارد به‌بسط ادبیات ایتالی ونمو آن

۱ ـ Averroïsme ۲ ـ Alighieri Dante ۳ ـ Divina Comedia
٤ ـ Brunetto Latini ٥ ـ La Vita Nuova ٦ ـ Beatrice Portinari ۷ ـ Guelphs
۸ ـ Guido da polenta

خدمتی شایان کرده است . چون کتابی بنام « **سلطنت** » (مانرشیا۸) نگاشته و عقایدی سیاسی دردفاع ازلزوم استقلال امپراطور دربرابر پاپ ابراز داشته که قابل توجه است بذکرخلاصه‌ئی ازعقاید سیاسی وی که از کتاب مزبور استخراج گردیده‌است می پردازیم.

درعقاید سیاسی دانته:

فلسفهٔ توماس داکوین رامیتوان فلسفه وتفسیری ازایدآل اروپای مسیحی‌شده از چشم کلیسادانست ، ازلحاظ تطبیق ومقایسه،میتوان‌درمقابل‌فلسفهٔ توماس،**فرضیهٔ‌سلطنت عالم‌یامانرشی‌جهان** موضوعهٔ **دانته** شاعرایتالیائی‌را قرارداد. کتاب مانرشیا درواقع دفاعی است ازاستقلال امپراطور دربرابر کنترل پاپ نسبت باموراامپراطوری‌ولذادرباب مسئلهٔ **مشاجره بین کلیسا و دولت** درنقطهٔ مقابل و مخالف فلسفهٔ توماس داکوین و جان اف سالیسبری قرارمیگیرد • معهذا دراصول کلی بین وی و توماس موافقت موجود است . هرسه فیلسوف مزبور معترف‌اندکه **اروپا یك جامعهٔ متحد مسیحی‌است که درتحت حکومت دواتوریتهٔ ناشی ازخداوند اداره میشود** یکی‌اتوریتهٔ مقدس مذهبی **(ساکردوتیوم)** ودیگراتوریتهٔ دنیوی **(ایمپریوم)** واین دواتوریته بدومؤسسهٔ بزرگ سپرده شده یکی‌کلیسا ودیگرامپراطور• هرسه نفر مسائل اجتماعی وسیاسی را ازنقطهٔ نظرسنت اخلاقی ومذهبی اوایل قرون وسطی مینگرند واگرچه توماس و دانته هردو نفرفلسفهٔ ارسطورا بهترین رابطهٔ فنی (تکنیکی)برای اظهارعقایدخودقرارداده‌اند معهذا هردو درتحت نفوذ سنت فوق قرارگرفته‌اند . اگرچه دانته درحدودنیم قرن‌بعداز توماس کتاب خودرانوشته ، باوجود این، بیشترخودرا مقیدبرعایت‌سنت فوق داشته‌است. امابايد دانست که آن‌امپراطوری که وی بدفاع ازآن برخاسته ممکن‌است درعالم خیال و تصور وجود پیداکند وبس •

همواره باید باین نکته توجه داشت که فلسفهٔ سیاسی دانته باتبعید وی ازفلورانس که نتیجهٔ کشمکس‌های سیاسی حزبی‌بود وهم بامشاجرهٔ بین احزاب پاپ و امپراطور که در زمان وی شدت داشت نیزمربوط بوده یعنی این‌دوواقعه تأثیرمهم درظهور افکاروی داشته • دانته درچنین موقعیتی تصور میکند که راهی وامیدی برای حصول صلح نیست جزوحدت‌کامل‌امپراطوری‌درتحت اتوریتهٔ‌کامل‌وجامع امپراطور ازجمیع جهات. دانته از خانواده‌های اشراف‌یامنسوب‌بخانوادهٔ سلطنت نیست که‌تصورشود حمایت وی‌ازامپراطور بسبب نژاد وتولدیاخانوادهٔ اوست• **امپریالیسم‌دانته** تنهاعبارت‌است از**ایدآلیزاسیون صلح عالم** . و مخالفت وی با پاپ از آن نوعی است که میهن پرستان ایتالیائی از لحاظ میهن پرستی آنرا مسلك و روش خود قرار داده بودند • وی احساس می کند که خط مشی‌پاپ يك منبع اختلاف وتشتتی است که هرگزپایان نخواهد یافت وفرانسه‌همیشه

---

۸ - **De monarchia** این کتاب باحتمال قوی در زمان امپراطوری هانری در سنوات بین ۱۳۱۰و۱۳۱۳ نوشته شده ومکرر بزبان انگلیسی ترجمه شده ازجمله ترجمهٔ **P. H. Wicksteed** است ودیگر ترجمهٔ **A. Henry** چاپ بوستون بسال ۱۹۰٤

حاضر است بنا بدعوت این حزب یا حزب دیگر میانجی گری کند وچنان مینماید که از این کشمکش بستوه آمده باشد.

اگرچه تحریرات دانته بسیار مؤثر در **تکوین حس ملیت** یا باصطلاح آن زمان **علاقه مندی به لهجه و زبان و عادات بومی** در ایتالی گردید ولی دانته شخصاً از لحاظ خط مشی سیاسی ناسیونالیست نبوده است وهنگامیکه درخلال مشاجرهٔ بین پاپ وفیلیپ چهارم معروف به فیلیپ لوبل (۱) پادشاه فرانسه نغمهٔ ناسیونالیسم در فرانسه آغاز شده بود توجه دآنته بدان خط مشی کهنه ومتروك امپراطوری منعطف بود که موجب بربادی **هوهنس تائوفن** (۲) گردید.

هدف کتاب دانته عیناً همان هدف کلیهٔ مدافعین امپراطوری از هنگام آغاز مشاجرهٔ بین کلیسا از زمان هانری چهارم و گرگوآر هفتم است و میخواهد ثابت کند که قدرت امپراطور مستقیماً ناشی از خداوند است و لذا متکی به کلیسا نبوده و مستقل میباشد. وی قدرت روحانی پاپ را تأئید میکند ولی مانند امپریالیست‌ها معمولا متوسل بفرضیهٔ **گلاسیان** (آئین دو شمشیر) میشود که گوید: «**این دوقدرت تنها درخداوند است که در یکجا جمع گردیده، ونتیجه آنکه امپراطور بالا دستی درعالم بشری ندارد**» روش استدلال دانته محتمل است که نتیجهٔ مطالعهٔ حقوق رم که در آن تجدید نظر شده بود باشد.

امپراطوری قرون وسطی را دنبالهٔ سلسلهٔ ممتدهٔ امپراطوری روم ووارث اتوریتهٔ جهانی میشمارد که بعقیدهٔ وی از روی حق تعلق به رم داشته است ولی جنبهٔ استدلال او تئولوژیکی است نه حقوقی. وی نیز مانند توماس داکوین فرضیهٔ جامعهٔ جهانی خود را در قالب اصول مقتبس از فلسفهٔ ارسطو درآورده است.

دانته درجلد اول کتاب خود این موضوع را مورد بحث قرار میدهد که «**آیا مانرشی دنیوی برای حصول سعادت جهان لازم است یا نه؟**» سپس مانرشی جهان یا سلطنت دنیوی را **به حکومت کل جامعهٔ دنیوی** تعریف میکند. گوید: «هر جامعهٔ بشری برای هدفی غائی بوجود آمده» سپس با یك سلسله استدلال که شبیه به استدلال ارسطو است که میخواهد تفوق دولت سینه را برخانواده وقریه ثابت کند، دانته عالی‌ترین مقام را در میان جامعه های مختلف بشری به امپراطوری جهانی داده میگوید: «چون عقل، خاصیت آدمی وخلق خاص انسان است، هدف غائی اعمال ووظائف نژاد بشر تحقق حیات عقلی است، ونیل به این هدف تنها درصورتی ممکن است که **صلح جهانی** وجود داشته باشد. صلح جهانی برای تأمین مسرت و سعادت انسان بهترین چیزهاست و وسیله‌ایست ضروری برای هدف غائی انسانی. هرمؤسسه که براساس همکاری و توحید مساعی قائم باشد محتاج براهنمائی و مدیریت است و لذا هر جامعه باید یك زمامدار داشته باشد».

دانته با این سلسله استدلال ثابت میکند که «**کل نژاد بشر تشکیل یك جامعه**

Hohenstaufen — ۲ Philippe IV, le Bel, Philip the Fair - ۱

میدهند در تحت ادارهٔ یك زمامدار » حکومت این زمامدار را به **حکومت خداوند برطبیعت** تشبیه ومقایسه میکند . گوید : «همانطور که حکومت‌خداوند بر کل طبیعت بواسطهٔ وحدت تمام طبیعت درتحت ادارهٔ‌حکومت‌خداوندکامل است، حکومت بشری نیز برای اینکه راه کمال طی کند و بحدکمال رسد باید بدینطریق باشد که کلیهٔ مردم جهان درتحت ادارهٔ یك اتوریتهٔ منحصر بفرد قرارگیرند. از ایندو حکومت آنکه بیشتر صورت واقعیت وتحقق دارد واجد حداعلای وحدت است وآنکه واجد حد اعلای وحدت است البته انسب خواهد بود . بعلاوه وجود صلح درمیان مردم غیر ممکن است‌مگر آنکه یکنفر قاضی اعلی مافوق تمام‌حرص‌ها وجانب‌داریها موجود باشد تا بتواند منازعات‌بین شاهان وشاهزادگان را حل وفصل نماید وآن امپراطور است . ونیز **حصول آزادی محال است مگر آنکه در جهان قدرتی موجود باشد که من حیث‌المجموع مافوق ظلم وستم قرارگرفته باشد** . »

دانته در این استدلال، ایدالیزاسیون سابق امپراطوری را با فرضیات تجدیدنظر شدهٔ ارسطو ترکیب کرده اما این استدلال خالی از تعجب نیست، زیرا وی امپراطوررا طوری ایدالیزه میکند یعنی درعالم تصور وخیال بطوری او را مجسم مینماید که وی را مافوق ظلم وستم قرارمیدهد مانندآنکه امپراطور از جنس بشر نیست و احساسات‌بشری ندارد ودر زمرهٔ ملایك‌آسمان وجزء فرشتگان عالم بالاست که از آسمان نزول کرده و مأموریت ادارهٔ این دستگاه بزرگ اجتماعی بشر را دارد که با بیطرفی مطلق آنرا اداره کند . علاوه بر ابهام کلی که در این بیان دانته موجود است وی یا توجه نداشته ویا ازتوضیح این‌نکته فرار میکند که امپراطور هم بالاخره فردی از افراد بشر است و چگونه دانته ضمانت‌میکند که امپراطورخود مرتکب ظلم‌وستم نشودوبچه دلیل امپراطور از ستمگری مبراست ومافوق ظلم وستم‌قرار میگیرد .

بیان توضیح فوق بدین منظور بود که ضمناً خواننده با اصطلاح ایدآلیزاسیون و منظور ازآن که برای تفسیر و توضیح دانته ازامپراطوری در فلسفهٔ سیاسی اصطلاح‌شده است بیشترآشنا گردد .

بطوریکه ملاحظه میشود منظور از **ایدالیزاسیون** آن‌است که‌امر روشن وواقعی رادر عالم تصور وخیال طوری‌تصویر ومجسم کنیم که ازواقعیات دورافتد ومبدل بحالت تصور وخیال شود یا فکر کنیم که خوب است‌آن مطلب مورد نظر چنان باشد که ما فکر میکنیم ومطابق با ایدآل ما باشد. این است که تفسیر دانته را از امپراطوری، درفلسفهٔ سیاسی، **ایدالیزاسیون امپراطوری یاامپراطوری ایدآلیزهٔ دانته** اصطلاح کنند.

دانته در جلد دوم کتاب خودسعی میکند پاسخ سئوال زیررا بدهد که : «آیا مردم روم محق‌اند که در میان سایر اقوام تنها ایشان مالك‌شأن ومقام‌امپراطوری باشند وآیا شایسته است که این مقام عظیم بدست رومیان سپرده شود ؟ »

در این باب گوید که : « **ارادهٔ خداوند در تاریخ نهاده شده** و در تاریخ منعکس است یعنی تاریخ، **انعکاس ارادهٔ الهی است** و تاریخ رم دلایل و شواهدی

نشان میدهد که در صعود و ترقی رم بمقام قدرت اعظم ، مشیت و هدایت الهی دخالت داشته است . »

از جملهٔ دلائلی که دانته برای اثبات این نکته یعنی دخالت معجزه آمیز الهی در امور رم میآورد بقای دولت رم میباشد و دیگر شرافت اخلاق رومیان را شاهدمیآورد . گوید : « رومیان ، امپراطوری رابسبب حرص و آز بوجودنیاوردند بلکه برای مصلحت عامه وخیر مشترك مردم کشورهای مغلوب، وهم مردم کشور غالب ، موجدآن گردیدند». ذیلا عین بیان وی‌در این باب و در وصف مردم‌روم از کتاب **دمانرشیا** ترجمه‌میشود:(۱)

دیده میشود که این مردم مقدس خداپرست و نمونهٔ فضیلت که تمام حرص و آز را که مخالف منافع عامه است کنار گذاشته وصلح جهانی را با آزادی انتخاب کرده‌اند منافع خویشتن را نیز فراموش نموده تا **برای حصول‌سلامتی عامهٔ نژاد بشر** مجاهده نمایند» (مقایسه شود با بیانات رسمی دولت انگلستان درمقاولات سیاسی و مدافعات نمایندگان وزارت‌خارجهٔ انگلیس در تریبونهای بین‌المللی در برابر دعاوی ملل‌مستعمره وهمچنین اظهار نویسندگان انگلیس طرفدار سیاست استعماری در قرن ۱۹ که اقدام و مجاهدهٔ انگلستان را در استعمار و تصرف اراضی و جزایر و کشورهای عقب افتاده ، مأموریت الهی برای تربیت آن ملتها و هدایت ایشان بطرف تمدن و ترقی جلوه‌گر میساختند و مدعی بودند که برای حصول **سلامت‌وسعادت عامهٔ‌نژادبشر** مجاهده‌مینمایند).

بالاخره بعقیدهٔ دانته ، ارادهٔ الهی در مشاجرات وجنك‌ها نیز منعکس‌است. گوید: « **امپراطوری روم پنجمین مجاهدهٔ تاریخ است برای تشکیل امپراطوری جهان** ، وتنها، امپراطوری روم موفق به نیل باین‌هدف گشته، دولت‌روم باعقب‌زدن‌سایر رقبائی که مدعی انجام این‌کاربزرگ بودند وهم بواسطهٔ فتوحات خود وغلبهٔ برحریفان، ثابت کرد که **ازطرف‌خداوند مقدرگردیده و مأموریت یافته است‌که برجهان حکومت‌کند**» ونیز گوید : «چنانچه مرگ مسیح‌را یك اتوریتهٔ قانونی‌دنیوی تصویب ومقرر نمیداشت، وی موفق به‌بازیافتن‌آزادی‌بشر ونجات‌نژاد انسان از طریق این‌مرگ مقدس نمیشد ، و در جبران گناهان بشر توفیق نمی‌یافت چون مسیح بدین منظور مرگ را استقبال‌نموده که گناهان بشربخشوده‌شده وبشر نجات یابد» واز آنجا استدلال‌میکند که «اتوریتهٔ **پیلات** (۲) و **اگوست** (۳) برحق و قانونی و صحیح بوده است».

دانته در آخرین جلدکتاب خود میخواهد ثابت کند که **اتوریتهٔ امپراطوری مستقیماً ناشی از خداست** وسعی میکند در رد استدلال پاپالیست‌ها که میگفتند : «اتوریتهٔ امپراطور ، بوسیلهٔ پاپ ازخداوند اخذشده وپاپ رابطهٔ این تفویض است » . دانته در این‌کتاب خصومتی شدید نسبت بحقوق دانان شرع یا متشرعین و قانونگذاران

---

۱ - **De monarchia** جلد ۲ فصل ۵

۲ - **Pontius pilate** کلانتر یهود در تحت دستور امپراطور تیبریوس در نیمهٔ اول قرن اول میلادی‌که عیسی مسیح را محاکمه و محکوم نمود .

۳ - **augustus** امپراطور روم .

کلیسا و تمایلات ایشان باینکه فرامین پاپ را پایهٔ ایمان مذهبی قرار دهند ابراز داشته میگوید : « تنهامتن کتب مقدس نسبت بکلیسا واجدقدرت واتوریتهٔ اعظم است وبس . در مرحلهٔ دوم، قوانین مصوبهٔ شوراهای ایالت اهمیت دارد و فرامین پاپ تنها سنتی است که تغییرآنها درحوزهٔ قدرت کلیسا قرار گرفته » سپس دانته جمله‌های مورد انتقاد کلیسا را از کتاب مقدس درباب قدرت کلیسا نسبت بزمامداران دنیوی مورد بحث قرار داده و پاسخ میدهد . ضمناً بدوواقعهٔ تاریخی که کلیسائیان برای اثبات نظریهٔ خودبدان استناد میکنند اشاره مینماید : یکی هبهٔ قدرت دنیوی ازطرف کنستانتین به پاپ ، ودیگرتفویض امپراطوری ازطرف پاپ به شارلمان . در مورد اول میگوید عملی برخلاف قانون اتفاق افتاده زیرا امپراطور قدرت حقوقی ندارد که شریکی برای‌خود وحکومت برامپراطوری تعیین کند . ودرمورد دوم پس‌از آنکه محرز است که‌پاپ واجد قدرت‌دنیوی وامپراطوری نیست چگونه میتوانـد قدرتی را که واجد آن نیست تفویض به شارل نماید . دآنته از این‌استدلال بدین‌نتیجه‌میرسد که **تملك قدرت دنیوی دراصل واساس باحالت و طبیعت و خاصیت کلیسا و روحانیت که سلطنت آن در این جهان نیست‌تضاد و منافات دارد .**

مقایسهٔ اجمالی بین عقاید توماس داکوین وجان اف سالیسبری ودانته :

باوجود اینکه درموردمشاجرهٔ بین‌پاپ وامپراطور، توماس و دانته ، در دوطرف مخالف‌قضیه قرار میگیرند، ازلحاظ فرضیات اساسی مشترك‌العقیده‌اند ۰همچنین در مورد قبول عقاید ارسطو هردونفر مزبوربا **جان‌اف‌سالیسبری** که دراحیای‌فلسفهٔ ارسطومقدم برآنها بوده‌است هم عقیده‌هستند. در نظر هرسه فیلسوف ، **نژاد بشر تشکیل جامعهٔ واحد داده‌اند که وجود آن جامعه مستلزم داشتن یکنفر پیشوای منحصر بفرد است** ۰هرسه‌نفر موافقت دارند دراینکه «صفت ممیزهٔ طبیعت انسان همانا **ترکیب دواصل روحی و فیزیکی (جسمی) در این موجود موسوم به انسان است** ، وهریك از این‌دواصل‌خواهان نوعی اتوریتهٔ شایستهٔ خود هستند ، **لهذا حکومت‌جهان بشری تقسیم شده است بین حکومت روحانی وحکومت جسمانی** و هر یك از ایندو درحوزهٔ‌قدرت خود صلاحیت قضاوت و حکومت دارند و میتوان آندو و حدود آن دو را ازیکدیگر تشخیص داد واین تشخیص هم چندان مشکل نیست . این **جامعهٔ واحد جهان وسیع** را تنها با این اختلاف که تأکید را برکدام جنبه‌قرار دهیم میتوان یا یك **کامنولت** نامید ویا یك **کلیسا.** خواه درکلیسا یا دولت ، **قدرت‌را بالاخره بعنوان یك عامل اخلاقی یا مذهبی حکومت جهان میتوان بر حق شناخت و بس** ودرعین حال ، قدرت، عاملی‌است‌درحیات یك جامعهٔ بشری بی‌نیاز که خودرفع احتیاجات خود رابنماید . **اتوریته درآن واحد هم ناشی از خداست وهم ازمردم، وشاه درآن واحد هم دررأس دستگاه حقوقی قرارگرفته و هم مقید بقید قانون است .** قدرت وی ازقدرت هریك از رعایایش متجاوز ، ولی از قدرت کل جامعه کمتر است . اتوریتهٔ وی صدای عقل‌است، معهذا قدرت‌اجرائی وی‌برای قدرت‌بخشیدن وبموقع

عمل گذاشتن مقرراتی که عقل حکم باجرای آنها کرده است ضروری است. **جامعه بمنزلهٔ یك موجود ارگانیك است** (مانند بدن انسان) که طبقات مختلف در آن بدن ارگانیك، وظائف مختلف را انجام میدهند. وقانون، درآن بدن، بمنزلهٔ اصل تشکیلات دهنده است. **نیروی مدیرهٔ جامعه همان خیر وصلاح عامه است** که متضمن رستگاری جاودانی اعضای آن میباشد. کلیهٔ انسانها ودرحقیقت کلیهٔ موجودات، دراین دستگاه وسیع اخلاقیات عالم قرار گرفته‌اند ودراین **پردهٔ درام الهی که به حیات جاودانی منتهی میگردد کلیهٔ مخلوقات عالم، از خداوند که در رأس همه واقع شده است گرفته تا ادنی مخلوق الهی، همه شرکت دارند و هرکس در سهم خود نقشی را عهده‌دار است ووظیفهٔ خود را انجام میدهد.»**

این فرضیهٔ **سن‌تز** (ترکیب) اولین عکس‌العمل فلسفهٔ ارسطوئیان جدید بود که در عقاید تابع سنت مسیحیت که از زمان پدران کلیسا تاقرن ۱۳ شایع بود مؤثر واقع گشت. درفلسفهٔ توماس و دانته نتیجهٔ تأثیرجنبهٔ محرك قریحه‌ئی فلسفهٔ ارسطو آن شد که فرضیه‌های تابع سنت (تردیسیونل) را بیشتر منظم ومرتب نماید و بدین طریق مشکلات ذاتی فلسفهٔ تابع سنت مسیحیت را بجای آنکه برطرف کند درپشت پردهٔ توجیهات تازه مخفی داشت. اما هیچ یك از این فلاسفه نتوانستند بحل اشکالی که در بکار بردن **فرضیهٔ جامعهٔ بی نیاز** نسبت بامپراطوری پیش میآید موفق شوند و همچنین قراردادن کلیسا (بادعوی اینکه مبدأ آن مافوق‌الطبیعه و اتوریتهٔ آن اتوکراتیك میباشد) در یك دستگاه که طبق فلسفهٔ ارسطو کاملا طبیعی وتابع قواعد طبیعت باشد خالی از اشکال نبود. بنابراین چه فلسفهٔ توماس وچه فلسفهٔ دآنته هیچ یك نتوانست از لحاظ منطق و استدلال و اثبات فرضیه‌های خود بحد کمال برسد.

ریشهٔ فلسفهٔ سیاسی ارسطو این فرضیه است که « **جامعه مولود انگیزه‌ها و محرکات طبیعت انسان است** وحاجات طبیعت انسان هرچه که هست از آن گریزی نیست وجامعهٔ انسانی که بدینطریق تشکیل میشود تمام آنچه را که طبیعت کامل انسان لازم دارد بوجود خواهد آورد ».

فرضیه‌های مسیحیت مانند **خیر وصفای روح** (دربرابر جسد) **وسرنوشت روح بعد از حیات ارضی**، عقیده بوجود مؤسسهٔ مذهبی که مدعی حق وراستی و تسلط بر جهان دیگر باشد، و اعتقاد به الهام و اینکه حقیقت از منابعی وراء عقل الهام میشود، هیچ یك با روح فلسفهٔ ارسطو هم آهنگ نیست، وبخصوص با فرضیهٔ جامعهٔ ارسطو چندان وفق نمیدهد زیراجوهر فرضیهٔ سیاسی ارسطو این است که **دولت محصول یاثمر تکامل طبیعی جامعه است و بوسیلهٔ معتقدات اخلاقی که ایجاد مینماید سنجش و تقویم میگردد وبرحق شناخته میشود** بدون دخالت عناصر مذهبی. درفلسفهٔ توماس این جنبهٔ فلسفهٔ ارسطو را برای تعدیل موضوع اختلاف بین کلیسا ودولت بکار برده و نتیجه میگیرد که کلیسا حق دارد در امور دنیوی دخالت نماید.

درقرن بعد از توماس داکوین دو نفر نویسنده بوجود آمدند یکی **گیوم دوکام** (ویلیام اف اوکام ۱) ودیگر **مارسیل دوپادو** (مارسیلیواف پادوئا ۲) که آندو نفر نیز بهمان درجهٔ توماس داکوین تابع فلسفهٔ ارسطو گردیدند. ولی فرق آندو نفر باتوماس این است که ازسنت مسیحیت یعنی عقاید سالفهٔ مسیحی خارج شده وازعقایدتوماس که سعی میکرد سنت مزبور را صورت عقلیت دهد و متکی بعقل سازد، وهم از موضوع ترکیب فلسفه وحقیقت الهامی که توماس میخواست آنرا بصورت یك فرضیهٔ متشکل در آورد صرف نظر کرده واز آن دورافتادند. معهذا مستقیماً بکلیسا یا بمسئلهٔ الهام حمله نکردند. اولین علامت دورهٔ تنزل وانحطاط عقیدهٔ تابع سنت مسیحیت همانا **تمیز دقیق وفرق گذاشتن کامل بین عقل و ایمان و بین روحانیات و جسمانیات بود**. پس از آن یکدورهٔ طولانی مصروف محدودیت تدریجی کلیسا گردیده تا بالاخره قدرت روحانی محصور و محدود گردید.



۱ - Cuillaume d' occam و William of Occam

۲ - Marsiglio de padua , marsilio of padua

فصل سیزدهم

فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ فیلیپ پادشاه فرانسه و پاپ بونیفاس هشتم

(الف) مقدمه

توماس داکوین و دانته بطوری با قوت عقیده بطرفداری از عقیدهٔ تردیسیونل «**تشکیل یك جامعهٔ واحد اروپائی**» برخاسته واز آن دفاع نمودند وبقدری معتقد بصحت و قوت فرضیهٔ مزبور بودند که خیال نمیکردند پایه‌های بنای این فکر و ایدآل تا آندرجه پوشالی وبی‌اساس باشد که بزودی یعنی مدت کمی بعد از ایشان فروریزد. بهیچ روی پیش‌بینی تحولات آینده را ننموده فکر نمیکردند سیستمی را که معتقد بودند جاودانی است درهم خواهد شکست. دآنته نتوانست درك کند که لاف و گزاف‌ها ودعاوی امپراطوری قرن چهارده تاچه پایه توخالی است که نمیتواند سیاست اروپا را اداره نماید. وی پیش‌بینی نکرد که اختلافات ملی که درشرف تولد وبعد درحال نمو بوده ، بزودی مردمی را که در تحت حکومت آن امپراطوری بسر میبرد متلاشی خواهد نمود و بقطعات متخاصم و مخالف یکدیگر تقسیم خواهد کرد . هم‌دآنته وهم‌توماس داکوین درشناختن اهمیت‌تأثیر مطالعات حقوقی قرن ۱۳ درفرضیهٔ مبهم گلاسیوس (هم‌ازلحاظ قانون‌عرف وهم از حیث قانون‌شرع) درباب رابطهٔ دوقدرت روحانی وسیاسی که جز تعارف‌ونزاکت‌مفهوم‌دیگری نداشت غفلت‌نمودند . ارسطو برای ایشان راهنمای خوبی واقع‌نشد وجنبهٔ‌حقوقی‌وقضائی (لگالیسم) بحث‌های سیاسی که درحال‌تکوین ونمو بود درحالی که مؤثر در اوضاع و وقایع بودند بیشتر تأثیر نمود تادر فلاسفهٔ سیاسی وتئولوژیستهای (فلاسفه مذهبی) زمان وتئوریست‌ها . قانونگذاران وحقوق دانهای شرع ایجاد یك‌فرضیهٔ بابی نموده‌بودند که برطبق‌آن حق انضباط روحانی کلیسا را تبدیل بدعوی نظارت حقوقی نسبت‌بکل امور سیاسی وشرعی کرده بود. البته‌درقرن۱۴ هنوز زمینه مانند قرن ۱٦ حاضر نبود که این فرضیه وادعامواجه باضربت‌شدید انکار ونفی مطلق **اصل صحت قانون شرع** گردد . آنچه ابتدالازمهٔ آنزمان‌میبود‌عبارت‌بود ازیك‌تحلیل‌قطعی وتعریفی جامع از هریك از دو اتوریتهٔ روحانی ودنیوی . بخصوص یك نوع تعیین حدود مشخص درحدود قضاوت وعمل روحانیون ، وسد کردن جلوتجاوزات ایشان ، تاحدیکه قابل تحمل وشایستهٔ زمان باشد واجب بنظر میرسید .

دیگر از نکات غفلت و عدم توجه هر دو فیلسوف آنکه به اهمیت خطر مسلک **سکولاریسم(۱)** یعنی دنیا پرستی (یا دنیاداری) که در بطن کتاب سیاست ارسطو نهفته بود پی نبردند. بخصوص مسائلی که از این فرضیهٔ ارسطو ناشی میشد که میگفت: «**جامعهٔ مدنی بخودی خود درحدود کمال و بی نیاز است و احتیاجی به تطهیر و تحصیل جواز از یك عامل مافوق الطبیعه ندارد**»

کلیهٔ این تضاد ها و تجزیهٔ افکار و تحولات فکری درقرون ۱۴ و۱۵ آشکار گشت و بتدریج شکل گرفت .

این **جریان تحول افکار** درطی **سه واقعهٔ معروف** انجام یافت که واقعهٔ اول آن مورد بحث دراین فصل ودرواقعهٔ دیگر مورد بحث درفصل آتی میباشد .

(واقعهٔ اول): عبارت بود ازمشاجرهٔ بین‌دستگاه پاپ وسلطنت فرانسه درسالهای ۱۲۹٦ تا ۱۳۰۳ که درنتیجهٔ آن ، فرضیهٔ امپریالیسم پاپ که در قانون شرع گنجانیده شده بود بحد کمال رسید ولی درعین حال بواسطهٔ الحاق ملل‌فرانسه بیکدیگر وتشکیل سلطنت فرانسه ، وتقویت حس ملیت درآن کشور ، به این فرضیه یك شکست‌قطعی‌وارد آمد که پس‌از آن‌تاریخ دیگر نتوانست قوت گیرد. مسئلهٔ مخالفت باامپریالیسم‌پاپ‌درپایان همین واقعه بتدریج شکل گرفت وهدف وسمت حرکت‌آن کم کم مشخص گردیده این‌فکر پیداشد که «**باید قدرت روحانی رامحصور ومحدود نمود**». ازاین فکر نتیجهٔ دیگری عاید شدکه حائزاهمیت بود و آن عبارت بود از **طرح مسئلهٔ استقلال کلیهٔ سلطنت‌ها بعنوان جامعه های مستقل سیاسی .**

درواقع میتوان گفت که تخم**اصل‌ملیت** (ناسیونالیسم)**وحق‌حاکمیت واستقلال ملل** (سوورنته) که درقرون ۱۸و۱۹ نمو کرد دراین زمان‌کاشته شد .

(واقعهٔ دوم) : مشاجرهٔ بین **ژان بیست ودوم (۲)** ولوی باویر (۳) بود که درحدود بیست وپنج سال بعد بوقوع پیوست ودراین‌مشاجره، مخالفت بااستقلال‌پاپ‌شکل گرفت . دراین کشمکش (**اولا**) گیوم دوکام که سخنگوی فرانسیسکانهای روحانی ارتودوکس یعنی نمایندهٔ منحرفین بود باب مخالفت برضد استقلال پاپ آغازنهاد وکلیهٔ عناصرمخالف پاپ وسنت مسیحیت راباخود همراه کرده هدایت آنهارا عهده دارشد . **(ثانیاً)** مارسیل‌دوپادو **فرضیهٔ بی نیازی جامعهٔ** مدنی‌را بسط و نموداده بصورت‌یکنوع **سکولاریسم** (دنیاداری) مقرون به تقوی و نزدیك بمسلك **ازآستیانیسم** (٤) بیرون آورد . مسلك اخیرعبارت بود ازپیروی ازعقیدهٔ **توماس‌اراست** (٥) قرن شانزده مبنی براینکه «**دولت باید درامور کلیسا ومذهب سمت رهبری وریاست داشته باشد وکلیسا ومذهب باید تابع دولت باشد**».

در خلال جریان این مشاجره ، **فرضیهٔ محدودیت قدرت روحانی ومنحصر**

۱- Sècularisme ۲- Jeanne XXII ۳- Louis de Baviere ٤- Erastianisme
٥- Thomas Erastus

اجتماعی همچنان باقی ماند .

نمودن وظائف آن بامور دنیای دیگر تکامل یافت درحالیکه کلیسا بعنوان یك مؤسسهٔ

(**واقعهٔ سوم**) عبارت بود ازمشاجره‌ئی که اولین مرتبه دردرون کلیسا ودرمیان روحانیان درگرفت. نوع این مشاجره بامشاجرات سابق بین‌قدرت‌روحانی وجسمانی‌فرق داشت ومخالفت باقدرت مطلقهٔ پاپ دراین مشاجره شکل نوینی بخود گرفت . این اولین مرتبه بود در تاریخ مسیحیت که رعایا و تابعین یك قدرت حاکمهٔ مطلقه بعنوان انجام اصلاحات سعی نمودند محدودیت‌های مشروطیت (کنستیتوسیونل) وحکومت نمایندگی رابزوربه آقای خود یعنی پاپ بقبولانند. البته این مشاجره بنفع مخالفین پاپ‌تمام نشد وحزب موسوم به **کنسیلیه**(۱) یاآرامش طلب که مرام آنها به **کنسیلیریسم**(۲) وفرضیهٔ ایشان به **تئوری کنسیلیه** یاآرامش طلبی معروف گردید در اجرای مرام خود موفق نگشتند ولی فلسفهٔ ایشان باب بزرگی رادرفلسفهٔ سیاسی گشود که درآینده ، نتایج مهم سیاسی و تحولات عظیم ازآن ناشی شد. بدینمعنی که این مشاجره بعد ها منجر به ایجاد گفتگو ومشاجره درمیان زمامداران دنیوی ورعایای‌ایشان گردیدیعنی‌رعایای‌زمامداران سیاسی‌رانیز بیدار کرده بفکر انداخت که قدرت زمامداران رابوسیلهٔدوعنصر **مشروطیت وحکومت نمایندگی** محدودنمایند وشرح فلسفهٔ این‌حزب درفصل پانزدهم خواهدآمد.

(ب) - رساله نویسان پاپولیکیست ها

درخلال مشاجرهٔ بین بونیفاس هشتم وفیلیب‌پادشاه فرانسه، بحث واستدلال طرفین بطوری قوت گرفت که سطح این مشاجره ومباحثه ازلحاظ دقت ومنطق وقوت استدلال وتحلیل مسائل بمراتب بالاترازسطح استدلال مشاجرات سابق بود و بدینطریق بیشتر موجب نموافکار وتحقیق درمسائل‌وروشن‌شدن مطالب گردید .کلیهٔ‌احتجاجات‌واستدلالات سابق باردیگربمیان آمد . همان آیات کتاب مقدس که مورد استناد سالفین بود مجدداً مورد تحلیل قرارگرفت . باردیگر هبهٔ‌کنستانتین وتفویض امپراطوری به‌شارلمان مورد تفسیرواقع شد . درظاهرچنین بنظر میرسید که تغییری درعقاید واوضاع حاصل نشده ولی درحقیقت باب جدیدی درفلسفهٔ سیاسی گشوده میشد بدینمعنی که :

(**اولا**) فرضیهٔ امپریالیسم پاپ دراینموقع بیك نتیجهٔ منظم (سیستماتیك) ومشخص رسید که درآن ، قدرت حاکمه ومستقلهٔ پاپ (قدرت سوورن) نسبت بتمام اشکال اتوریتهٔ دنیوی دقیقاً تشریح گردید .

(**ثانیاً**) فرضیهٔ گلاسیوس درباب دوقدرت کاملا متروك نشد ولی‌بطوری‌تجدید‌تفسیر گردید که شباهتی به معانی سابق خود نداشت . این نکته قابل توجه است کـه تکمیل تفسیرمنظم فرضیهٔ امپریالیسم پاپ درست مصادف شد باشکست شدید پاپ در این قسمت که ثابت شدکه امپریالیسم پاپ یك‌روش عملی نیست. بونیفاس کوشش‌بسیارنمودتاخط

---

۱ ـ Conciliaire ۲ - Conciliairisme

مشی وروشی که پاپ **اینوسان سوم** (۱) دریك قرن قبل بکار برده وموفق شده بـود احیانماید . اماوی نه تنها موفق نگشت وعملی نبودن آن روش رامحقق کرد بلکه مجاهدهٔ وی منجر به شکست وتحقیرپاپ گردید ودستگاه پاپ رادرمدت سه ربع قرن آلت سلطنت فرانسه قرار داد . این شکست موجب ظهور یك نیروی تازه در سیاست اروپائی گردید وآن عبارت بود **از حس ملیت** (ناسیونالیسم) که یك اهمیت خاص فلسفی و تئورتیك نیزدربرداشت وآن ظهور این فرضیهٔ جدید بود که : « **هرسلطنت بخودی خود یك قدرت سیاسی مستقل است بدون تکیهٔ به امپراطور و امپراطوری**» (که سنت قرون گذشته تاآنزمان بود)

دراین‌هنگام موضوع دوحوزهٔ حکومت وقضاوت یعنی **ساکردوتیوم وایمپریوم** مبدل گشت بموضوع استقلال شاه فرانسه بعنوان یك قدرت مستقل از یکطرف ، وقدرت پاپ ازطرف دیگر . ودرواقع مشاجرهٔ بین‌امپراطور وپاپ مبدل شد بمشاجرهٔ بین‌پادشاه فرانسه وپاپ .

درخلال این‌مشاجره تعداد بسیارمقالات ورسالات بعضی بنفع اینطرف ودر رد طرف دیگر وبعضی بنفع طرف دیگرمنتشر گردید(۲) بخصوص دررسالاتی که دردفاع ازفیلیپ تحریر گردید لحن مقالات باالحن نشریاتی که درمشاجرات سابق بین‌پاپ‌وامپراطورمعمول بود اختلاف بسیارداشت . بسیاری ازنویسندگان درمقالات‌خود کمتر علاقه‌بمسائل‌مذهبی نشان داده وبیشتر بمسائل دنیوی پرداختندومیتوان درواقع این تحریرات رانمونهٔ افکار طبقهٔ بورژوا یااواسط الناس زمان پنداشت .

اکثرازاین محررین مدافع شاه‌فرانسه ، حقوق دانان حرفه‌ئی (پروفسیونل)بودند که این کارپیشهٔ آنها بود وبرای همین منظورترتیب یافته ودردربارشاه یا شورای شاهی استخدام شده بودند بمنظور آنکه ازمنافع حقوق رم آنچه که ممکن‌است ادله و شواهد دراثبات‌صحت‌سلطنت موروثی جمع آوری نمایند. دراینصورت بدیهی‌است که‌طبعاً تحریرات ایشان لحن **رئالیسم سیاسی** (واقع بینی سیاسی) دارد واز مسائل اداری وادارهٔ امور کشوربحث میکند . ازجمله ، روابط حکومت باامر بازرگانی ودرامر مسکوك ، موضوع فرهنگ وتعلیم وتربیت دنیوی وسیاسی‌وهم موضوع جریان امورقضائی ومسئلهٔ مستعمرات مورد بحث این محررین قرارگرفته است .

ودرهمین زمان است که درحیات فرهنگی وقریحه‌ئی اروپا یك‌نوع افراد تحصیل کرده وپروفسیونل غیرمذهبی بوجود آمدند یعنی افرادیکه تحصیل علم کرده بودند در حالیکه عضودستگاه کلیسا نبودند زیرا چنانچه میدانیم تاقبل‌ازاین عهد مرکزتحصیل علم ودانش منحصر بود به‌کلیسا .کلیهٔ تحریرات و کتبی که از آغاز قرون وسطی تااین زمان

---

۱ - Innocent III ۲ — مجموعهٔ کامل از تمام این رسالات که به Libelli de lite خوانده میشود تهیه نشده ولی R. Scholz این مقالات را درکتاب Die Publizistik zur zeit Philipps des Schônen und Bonifaz , VIII چاپ اشتوتکارت بسال ۱۹۰۳ تحلیل‌کرده کارلیل نیزدرباب بسیاری ازاین مقالات در جلد پنجم‌کتاب خود چاپ لندن بسال ۱۹۲۸ جزء دوم فصول ۸ تا ۱۰ بحث کرده است .

نوشته شده بود شباهتی به این رسالات نداشت وتاایندرجه انتقادی‌وهم آزادازقیدرعایت قدرت واتوریته نبود . **اتوریته** یاقدرت مجاز درنظرمحررین قبل ازاین زمان مانند یك عنصرمسلم وغیرقابل تردید تلقی‌میشد درحالیکه محررین این رسالات وارد‌بحث دراصل ومنشأ اتوریته شده نسبت به حقیقت‌آن ابرازشك وایراد نمودند .

برای پی‌بردن به سبك وروش استدلال ایندسته که طرفداران شاه بودندوآنهارا مقاله نویسان یاناشرین (پوبلی‌کیست‌ها) یارساله نویسان (پامفله تیرز۱)مینامند میتوان **پیردوبوا**(۲) فرانسوی رابعنوان‌نمونه‌اختیارنمودوبذکرعقاید وی‌بجهة‌تمثیل‌اکتفاکرد.

(ج) عقاید پیردوبوا

باید دانست که دستهٔ رساله نویسان (پامفله تیرز)که رسالات تبلیغی نشر داده و طرفدار سلطنت بودند در مقابل **پولپیت‌ها** (۳) یا وعاظ بوجودآمده که طرفدار پاپ بودند وبیشتر بوسیلهٔ وعظ وخطابه به‌تبلیغ میپرداختند وهردودسته را**پوبلی‌کیست**(٤) نامند وباصطلاح امروز میتوان آنهارا تبلیغاتچی یا **پروپاگاندیست** نامید. گفته های هردوطرف عاری ازحمایت‌ازقدرت واتوریته نبود منتهادستهٔ اول بطرفداری‌اتوریتهٔ‌شاه برخاسته ودستهٔ دیگر ازاتوریتهٔ پاپ حمایت مینمودند .

پیردوبوا درآغازقرن۱۳ میزیسته وی قدری‌عامی‌ودرزمرهٔ‌حقوق‌دانان یاباصطلاح از مشاورین قضائی بود . وی در زمان خود شهرت و نفوذ زیادی نداشت و اخیراً کهنه پرستان (انتیکواریانهاه) بوی اهمیت داده و نوشته های او را ترجمه و تحلیل نموده و احیاکرده‌اند . پیردوبوا را نیزنمیتوان یك تئوریست یافیلسوف سیاسی دانست ولی‌یکی ازبزرگترین رساله نویسان قرون وسطی بوده ، نویسندهٔ رسائل بسیار است و ازمیان رسائل وی معروف تر از همه رساله ئیست که در سال ۱۳۰٦ تحریر شده (٦) قسمت اول آن که خطاب بشاه انگلیس‌است بچاپ رسید ولی‌اساساً معلوم است‌که بطرفداری فیلیپ پادشاه فرانسه نوشته شده . **جزء دوم آن شامل طرح عظیمی است برای بسط نفوذ و قدرت فرانسه بتمام اروپا و خاور نزدیك** (۷) پیر دوبوا در تحریرات خود علناً طرحی‌برای‌تجدید جنگهای صلیبی پیشنهادمیکند ولی نمیتوان پنداشت که وی این قسمت از پروژهٔ خود را جدی‌گرفته باشد . نقشهٔ پیشنهادی وعقیدهٔ وی آن است‌که فرانسه باید مجاهده کندکه یك موقعیت بین المللی احراز نماید وهمان موقعیتی را بدست‌آوردکه امپراطوری روم داشته و اکنون بواسطهٔ ضعف امپراطوری مزبور ایجاد خلاء در محیط سیاسی اروپا شده . وی پیشنهاد تشکیل یك **اتحادیهٔ اروپائی** (فدراسیون) میکند بمنظور الغای جنگ بین اروپائیان ومیگویدکه « فرانسه باید در

---

۱ – pamphlètaires ۲ – Pierre Dubois ۳ – pulpites ۴ – publcistes

۵ – Antiquarians و Antiquaire ٦ – این رساله موسوم است به De recuperatione terre sancte ودرسال ۱۸۹۱ ازطرف Ch. V. langlois درپاریس بچاپ رسیده .

۷ – رجوع شود بمجموعهٔ رسائل تألیف R. Schols صفحهٔ ۳۷۵

رأس این اتحادیه قرار گیرد . بدین طریق میتوان گفت که مسئلهٔ تشکیل فدراسیون کشور های اروپائی که از بعد از جنگ دوم موضوع بحث ومذاکرهٔ سیاسیون وفلاسفهٔ اروپائی‌است و کنفرانس های متعدد برای آن تشکیل شده چیز تازه‌ئی نیست و از قرون وسطی سرچشمه میگیرد.

طبق نقشهٔ پیردوبوا این‌اتحادیه باید یك‌شورای نمایندگی ازتمام کشورهای عضو وهمچنین یك محکمهٔ ثابت‌قضائی داشته باشد تامنازعات بین‌قدرتهای متفق راحل وفصل نماید. پس برای نیل به این‌هدف ، اصلاح عظیمی رادرکلیسا لازم میشمارد که متضمن مسائل زیر باشد : **الغاء تجرد وعزوبت کشیشان ، انتقال حق قضاوت مذهبی بمحاکم شاه ، تسلیم اراضی‌واملاك پاپ‌به شاه وپرداخت مبلغی‌نقدی‌سالیانه به‌پاپ‌بازای آن** . پیردوبوا تجدید تشکیلات‌کامل فرهنگ وتجدید نظردرآن و دنیوی ساختن‌کامل تعلیم وتربیت‌را که درآن‌موقع انحصاربحوزهٔ مذهبی‌داشت نیزپیشنهادکرده ومیگوید: «**زنان را نیز باید درتحصیل‌علوم شرکت داد** وتعلیم زبانهای یونانی‌و عبری وعربی‌والسنهٔ جدیده وحقوق وطب وعلوم‌طبیعی وفلسفه وتئولوژی را نیزباید در برنامهٔ تعلیمات گنجانید» .میگوید : «**هیچ چیز بقدر دانشگاه ها نمیتواند بحیات قریحه‌ئی اروپاکمك کند** »وی نقشه‌ئی نیز برای اصلاحات داخلی فرانسه طرح‌و پیشنهاد میکند که شامل تجدیدتشکیلات سپاه واصلاح محاکم است بمنظور ایجاد سرعت عمل درادارهٔ امورقضائی‌وتقلیل مخارج محاکمه ورعایت‌اصل‌مساوات‌درمحاکمات. دیگر پیشنهاد « گذاشتن‌اساس‌مسکوکات‌برمقیاسات‌ثابت» که آنرا بانگلیسی **استانداردیزیشن** نامند (۱) ودیگرتقویت بازرگانی. نقشه وطرح وی نقشه‌ئی‌است عظیم ومبسوط که‌آنرا بخصوص درعهد خودش باید ازباب تخیلات و خیال پرستی و در زمرهٔ افکار **یوتوپیان** دانست، ولی بعضی ازقسمتهای نقشهٔ پیشنهادی وی بعدها موردبحث وتحلیل قرارگرفت . البته در**تاریخ روابط بین‌المللی**وظهورفکر تشکیل**فدراسیون جهانی یا اتحادیهٔ ملل عالم** و کشف سیراین عقیده از زمان قدیم‌تاکنون نام پیردوبوا را نیزبایدذکرکرد زیراظهورفکر تشکیل‌اتحادیهٔ اروپا درقرن بیستم منجر به ظهورفکر اتحادیه‌های‌بزرگتر از اروپا واتحادملل عالم گردید که تشکیل **جامعهٔ ملل** را بعد از جنگ جهانی اول و تشکیل سازمان ملل‌متحد رابعد ازجنگ جهانی‌دوم باید سرآغازیا مقدمهٔ تشکیل‌اتحادیهٔ ملل عالم دانست .

(د) درباب عقاید دوحزب مخالف و موقعیت سیاسی آندو حزب

مسائلی که در اختلاف بین فیلیپ وبونیفاس مطرح مذاکره بود طبعاً در تکوین فرضیه‌هائی که هریك از دوحزب طرفدار ایشان ایجاد نمودند مؤثر گشت . مهم ترین مسئله‌ئی که در این مشاجره بوجود آمد نتیجهٔ مساعی فیلیپ بود برای جمع آوری پول بوسیلهٔ وضع مالیات بر کشیشان فرانسه وبراملاك واراضی ایشان . این اقدام‌فیلیپ‌مواجه

---

۱ — Standardisation و Etendard

گشت باصدور فرمانی ازپاپ موسوم به **کلریکیس لائیکس** (۱) درسال ۱۲۹۶ که بموجب آن ، بونیفاس چنین مالیات راغیرقانونی اعلام کرده کشیشان را از پرداخت آن بدون اجازهٔ پاپ ممنوع نمود. اما وی‌پس ازچند سال مجبورشد که دراین مبارزه عقب‌نشینی کند زیرا با کمال تعجب متوجه گردید که حتی کشیشان فرانسه در مسائلی از این قبیل طرف پادشاه فرانسه راگرفته‌اند نه پاپ.درآن موقع هنوز **ناسیونالیسم** واحساسات ملی وفرضیهٔ ملیت وجود نداشت ولی این نوع حمایت کشیشان فرانسه ازپادشاه فرانسه در برابر پاپ رم دراصطلاح امروز نتیجهٔ همان حس ملیت وقومیت بوده که تازه در شرف تکوین وتولید بود.

این مبارزه ازلحاظ سیاست عملی جالب توجه است ازاین نظر که تاکتیك معمول سابق که قدرت پاپ در زمان گذشته بدان تکیه داشت یعنی سنت قدیم شکست خورد و برپاپ بونیفاس ثابت شد که دیگرممکن نیست بوسیلهٔ ایجاد اغتشاش در میان اشراف فئودال ، شاه را تحت فشارقرار داد. ظاهراً **یك نیروی جدید سیاسی** یعنی یك‌نوع التصاق قومی وملی درشرف تکوین وظهوربود . ازطرف دیگر وضع مالیات بر اموال کشیشان برای سلطنت یك موضوع حیاتی‌ومماتی گردیده ، چنانچه بونیفاس دراین‌مورد پیشرفت میکرد درواقع مفهوم فرمان پاپ اجرا شده وبا اجرای آن دیگر هیچ‌سلطنتی نمیتوانست درقلمرو اروپا وجود داشته باشد مگر آنکه محکوم بحکم پاپ باشد. حتی سلطنت فئودالی نیز درصورت معافیت اموال کلیسائیان از مال‌الاجاره ها ومالیات های فئودالی نمیتوانست دوام کند . بعلاوه پادشاه ممنوع از تعقیب سیاستی میشد که طبق آن کارهای امرا وشاهان کوچك فئودال بدربار پادشاه احاله شود وناچار ادارهٔ امور باید به امرا و کسانی محول شود که متکی به خویشتن باشند . موفقیت مهم سلطنت فیلیپ همانا تشکیل محکمهٔ بزرگ حقوق فرانسه بود که به**پارلمان پاریس** موسوم گردید .

اما ازطرفی‌چون موضوع مشاجره، مربوط بحقوق اموال کلیسائیان بود، طرفداران پاپ مجبور شدند که در این موردسخت ایستادگی کنند بطوریکه در مقام مقایسهٔ این کشمکش با مشاجرات سابق بین پاپ وامپراطور این‌یك‌مسلماً جدی‌تر بود.مثلاموضوع مشاجرهٔ سابق، مسئلهٔ **انوستی‌تور** بود که درواقع مربوط میشد باستقلال کلیسا درامور روحانی، ولازمهٔ استقلال مزبور آن‌نبود که اموال کلیسائیان از الزامات کشوری معاف گردد . دراین هنگامهٔ جدید موضوعی که مورد بحث قرار گرفت وحیات کلیسا را تهدید مینمودآن بود که «**آیا دعوی پاپ نسبت به تملك اموال منافی با شغل کشیشی که طبق آئین مسیح مستلزم فقر واستغناست نمیباشد؟**»

بالاخره طرح این موضوع ، **تمیز دقیق بین حدود روحانیات و دنیویات** را عملا لازم نمود ولذا فلاسفهٔ هردو طرف قضیه به تتبع و تحقیق درباب حالت وطبیعت هریك از دوقدرت پرداختند. **طرفداران پاپ** نمیتوانستند منکرشوند که اموال‌را قطعاً

---

۱ ـ Clericis laicos

باید در زمرهٔ دنیویات شمرد ولی ازطرف دیگر برای کلیسا غیرممکن بود که مقاصد خود را بدون مال وپول انجام دهد واگر برای جایزشمردن دخالت کلیسادر اموال‌چنین استدلال میشد که قدرت روحانی میتواند حوزهٔ عمل خود را نسبت بهر چیز که عنوان وسائل برای نیل بهدفهای روحانی داشته باشد بسط دهد لازم میآمد که کلیسا آخرین محکمهٔ قضائی در امور دنیوی نیزباشد وبهمه چیز از دنیویات بتواند دست بیاندازد. از طرف دیگرچنانچه روحانیات را تنها محدود بوظائفی میشمردند که برای انجام آنها وسائل مادی لازم نباشد ، در اینصورت اطلاق اصطلاح **قدرت** برای روحانیت بیمورد میشد ولو که درعالم الفاظ وکلمات، شوکت وحرمت بسیاربرای آن‌قائل شوند بنابراین دوسمت برای سیر وحرکت فرضیهٔ مربوط باین امر وجود داشت :

(اول) فرضیهٔ پاپ که بدلائل منطقی مجبور شد دعوی کند که کلیسا قدرت‌نهائی نظارت وهدایت نسبت بکل امور دارد اعم ازدنیوی واخروی ولذا کلیسا ومحاکم آن بدون آنکه جای‌حکومت دنیوی رابگیرند درمورد هرنوع اختلاف ونزاع، محاکم‌نهائی بوده ورأی آنان قاطع است .

(دوم) فرضیهٔ سلطنت که مجبورشدقدرت روحانی راتا حداکثرممکن محصور و محدود بمسائل مربوط بوجدانیات سازد و در قسمت اجرائی ، قدرت مزبور را متکی بقدرت دنیوی قراردهد .

دراین مشاجره که درفرانسه بوقوع پیوست موقعیت‌های تاکتیکی دو طرف مشاجره معکوس گردید یعنی قدرت روحانی جنبهٔ تدافعی بخود گرفت وقدرت سیاسی جنبهٔ مهاجمه. بدین سبب بود که نه تنها کیفیت اتوریتهٔ شاه مورد بحث وانتقاد قرارگرفت بلکه‌قدرت پاپ نیزمورد اختلاف واقع شد ومسائل زیردرمعرض تحقیق وانتقادقرارگرفت:

۱ - حدود قدرت پاپ در کلیسا

۲ - امکان نسبت دادن شرك وکفر به پاپ وتعقیب وی به‌اتهام مزبور

۳ - حدود وامکان کنترل پاپ نسبت باموال کلیسا

۴ - حدود اتوریتهٔ پاپ درمسائل مربوط به‌آئین مذهبی

و بالاخره کلیهٔ مسائل مربوط بحکومت کلیسا وسهم پاپ در آن حکومت نیز در معرض رسیدگی وانتقاد واقع شد. اینها همه مسائلی بود که تا این‌زمان بحث وحتی تفکر درآن مجاز نبود و این فتح باب ازلحاظ تأثیرآن در تحول افکار و بسط میدان مباحثه حائزاهمیت عظیم گردید. لذا ازآنزمان تایك‌قرن‌بعد واقعهٔ **انقیاد پاپ نسبت به‌پادشاه فرانسه** ورسوائی‌قضیهٔ **اسکیسم**(۱) یا **اعتزال وانشعاب‌عظیم** که نتیجهٔ‌مستقیم آن بود موضوع‌حکومت‌کلیسارا ازموضوعات جالب توجه ومهم درمشاوره ها وبحث‌های سیاسی اروپا قرارداد. دراین‌دوره نه تنها اتوریتهٔ روحانی مورد تحلیل قرارگرفت، بلکه ایدهٔ «مخالفت با پاپ بعنوان قدرت اعظم کلیسا» بتدریج نمو کرده وانتشار یافت تاآنجا که

---

۱ - Schisme اعتزالیون و مسلك اعتزالی و انشعابی یا کناره‌گیری ازیك جامعه . دراینجا مقصود کناره‌گیری عده‌ئی از روحانیون است ازجامعهٔ کلیسا وانشعاب از جسد اصلی

چند قرن بعد منتهی به **رفورماسیون** یا اصلاحات پروتستان وظهور این‌فرقه درمذهب
مسیح گردید. دیگر آنکه موضوع **قدرت مطلقهٔ پاپ در برابر ایدهٔ قدرت نمایندگی
پاپ در کلیسا** تأثیرات عمیق در افکار نموده بعدها درکشمکش بین ملتها ودولتهای
استبدادی ودرتحصیل آزادی ملل وایجاد حکومتهای نمایندگی ثمر خود را بخشید.

تعداد کتب ورسالاتی که ازطرف هریك ازدو دسته نشر گردید خیلی زیاد بود. بیان
اسامی وفهرست کتب مزبور بیفایده است وذکر خلاصهٔ شرح کلیهٔ کتب مزبور هم عملی
نیست. دراین‌مورد بهتر آن است که **(اولا)** درمورد هریك از این دوحزب یعنی طرفداران
قدرت پاپ وحامیان قدرت دنیوی وموقعیت ایشان، اصول عقاید ونظریات ودعاوی ، و
خلاصهٔ استدلال هریك را ذکر کنیم بخصوص عوامل نوینی را که هریك در استدلال خود
بکار برده‌اند ودلائل جدید ایشان را بیان نمائیم **(ثانیاً)** ازمیان **نویسندگان هریك از
دو دسته** یکنفر را که عقاید ونظریاتش بتواند معرف کلیات عقاید آندسته باشد انتخاب
کنیم وتحریرات او را مورد تحلیل وبحث قرار دهیم.

پس از میان نویسندگان طرفدار پاپ **اگیدیوس کولوننا** (۱) را انتخاب میکنیم
که بیانات وی بطرفداری از **امپریالیسم پاپ** که در کتاب موسوم به **«قدرت کلیسا»**
ثبت شده ازسایر نویسندگان نوع خودقوی‌تر است.

وازمیان دستهٔ طرفداران شاه **ژان دوپاری** (۲) را که از دومینیکانها بوده و
تحریرات وی بعدها وزنی بسزا یافت درنظر میگیریم.

دراینجا ابتدا بشرح دعاوی پاپ وبیان **فرضیهٔ قدرت پاپی** وبدنبال آن به‌ذکر
عقاید اگیدیوس می‌پردازیم. سپس **فرضیهٔ ضد پاپالیستها** راشرح داده ونظریات
ژان دوپاری را ذکرمیکنیم.

(ه) - اولا - دعاوی پاپ وعقاید طرفداران وی

روشی را که پاپ بونیفاس در دعاوی خود بر ضد سلطنت فرانسه اتخاذ کرد در
واقع دنبالهٔ همان‌شیوه وجریان سابق بود که پاپهای بزرگ قرن۱۳ مخصوصاً **اینوسان
سوم واینوسان چهارم** پیش گرفته بودند وهمچنین ازفرضیهٔ قدرت پاپ که تاآن‌زمان
بوسیلهٔ اهل شرع ساخته وپرداخته شده بود استفاده نمود (۳)

فرق اساسی بین‌فرضیهٔ گرگوارهفتم باتئوری بونیفاس ازلحاظ تحلیل حقوقی‌است.
درفرضیهٔ بونیفاس بیشتر تدقیق‌حقوقی وقضائی بکار رفته وروابط بین‌پاپ وتابعین‌وی در
درون کلیسا وهم‌روابط بین دوقدرت روحانی‌وجسمانی بیشتر‌مورد دقت‌قرار گرفته است.
دیگر آنکه فرضیهٔ سابق متضمن یك‌دعوی‌کلی ومبهم بود نسبت‌بتفوق روحانیت برسیاست
ودعوی‌حق حفظ انضباط اخلاقی از طرف کلیسا . ولی فرضیهٔ این زمان یك تئوری منظم

---

۱ — Egidius Colonna ۲ - Jean de paris , John of paris

۳ — رجوع شود به کارلیل جلد ۵ چاپ ۱۹۲۸ که در جزء ۲ فصول ۱ و ۲ در باب اینوسان
سوم ودرفصل ۵ وهمچنین درمجلد۲ جزء ۲ درباب اینوسان چهارم بحث میکند.

(سیستماتیك) بوددر باب حقوق قضاوت، قدرت قضاوت ، وحدود صلاحیت قضائی و حقوق کلیسا . ازتحریرات توماس داکوین هویداست که محققین فلسفهٔ سیاسی قرن ۱۳ بدین نکتهٔ اخیر چندان توجه نداشته‌اند ولی بامراجعهٔ به‌تحریرات زمان بونیفاس دیده میشود که‌این نکات را حقوق دانان ورساله نویسان عصر ، مخصوصاً در اواخر قرن ، مورد دقت قرار داده‌اند. تجدید حیات مطالعه درامور حقوقی وتحقیقات قضائی (لگال) ، هم درحقوق رم وهم درحقوق شرع مسیح، عناصر حقوقی وقضائی (لگالیسم) راکه همیشه قسمتی مهم از حیات جامعهٔ رومی را تشکیل میداد احیا کرد و از آن پس آنرا جزئی پایدار از فلسفهٔ سیاسی و افکار سیاسی قرارداد .

حقوق دانان‌شرع درزمان بونیفاس فهرست‌مبسوطی از حقوق وقدرت‌کلیسا تنظیم نموده و آنرا مطالبه میکردند. این موارد همان بود که پاپهای بزرگتر سابق مانند **اینوسان سوم** از ادعا گذشته آنرا بموقع اجرا گذاشته بودند. معهذا این دعاوی‌متضمن رد عقیدهٔ سابق درباب تمیز بین‌دوقدرت نبود و مدعیان قدرت‌کلیسا منکر آن نبودند که دوقدرت از حیث مقصد و عمل متمایزاند .

اما درباب انتخاب امپراطور، **اینوسان سوم** دریکی از فرامین خود موسوم به **ونرابیلم** (۱) درسال۱۲۰۲ حقی‌برای خود قائل شده بود که در صلاحیت‌کاندید منتخب تردید کند و ترتیب اثر بدان ندهد وهمچنین درانتخابات مورد نزاع‌یا فاقد نظم وترتیب تجدید نظر نماید ونسبت بسایر زمامداران (غیراز امپراطور) سعی کرد که درمواردخاص ونسبت بطبقات مخصوص حق قضاوت برای‌پاپ قائل گردد . بدینطریق دعوی کرد که وی باید پیمانها ومعاهدات بین‌زمامداران را ببیند وتأییدنماید بدین‌دلیل که کلیسا حق قضاوت مخصوص نسبت بسوگندها دارد. این دعوی درواقع معادل بود با حق قیمومیت و نظارت کلیسا درمورد جنك وصلح، وحق‌پاپ درمجبور کردن دو طرف مشاجره که تسلیم‌حکمیت پاپ شوند. وی نیز مدعی حق قیمومیت مخصوص نسبت به‌بیوه‌زنان وصغار وقدرت‌خاص برای جلوگیری ازکفروشرك، وحق توقیف اموال کفار ، ومنع ایشان‌ازتصدی مقامات، وحق تنبیه زمامدارانی‌بود که دراجرای دستور کلیسا درمسائل‌مزبور کوتاهی کرده باشند. بعلاوه درصددبرآمد که حق نظارت دردستگاه عدالت وقضاوت را نیز احراز کندکه از آنجمله بودحق احالهٔ محاکمات بمحاکم خاص پاپ وبخود اجازه میداد که درمواردی که محاکم دنیوی بنظر وی عدالت را اجرا نکرده باشند پاپ بتواند آن موارد را احاله بمحاکم خویش نماید ودراینگونه موارد یا رأی شخصی پاپ یارأی محاکم مذهبی آخرین مرحلهٔ قضاوت تلقی میشد. معهذا دراین‌باب قصد **اینوسان** آن‌بود که تمام‌قدرت‌ازمقامات دولتی گرفته نشود واداره اکثر محاکمات دردست ایشان باشد ولی در مواردی که پاپ علاقه دارد بتواند نتیجه را بنفع‌خود تمام‌کند. دیگر آنکه صریحاً دعوی ننمود که قدرت دولت ناشی‌ازقدرت‌کلیساست، ولی گفت که‌پاپ یك قدرت‌کلی و عمومی برای تجدید نظر درتمام مسائل دارد که در صورت لزوم میتواندهر مطلبی را مشمول این تجدید نظر قراردهد و بعبارت دیگراتوریتهٔ‌مذهبی درهنگام‌لزوم واحتیاج‌بمنزلهٔ قاضی‌نهائی‌میباشد.

---

۱ — Venerabilem

این بود فرضیهٔ **اینوسان سوم** که جوهر آنرا میتوان دراین جمله خلاصه نمود که وی برای دستگاه پاپ یك قدرت خاص ومنحصر قائل بود هم در کلیسا وهم درروابط کلیسا بادولت واین قدرت را ارجح ومافوق سایرانواع قدرتها دانسته بین آن وسایر قدرتها فرق میگذاشت. اصطلاحی که دراینمورد ذکرمیکرد این بود که پاپ واجد **پلنی تودو پوتستاتیس** (۱) میباشد ومعادلی برای این اصطلاح نمیتوان یافت بجز همان کلمهٔ **سوورنته** که بمعنی قدرت حاکمیت و استقلال مطلقه است.

این فرضیه را **اینوسان چهارم** صریح‌تر و روشن‌تر تشریح کرده میگوید:

«قدرت پاپ نسبت بسلاطین از نوع قدرت سلاطین نسبت بفئودالها نیست وحق پاپ درمورد مداخله ونظارت درامور یك پادشاه یاخلع وی از این باب نیست که شاه را تابع پاپ دانیم آنطور که فئودالها راتابع شاه میشمارند بلکه این حق عبارت است از **ارادهٔ مطلقهٔ پاپ** وپلنی تودوپوتستاتیس پاپ واجد این قدرت واستقلال مطلقه است زیرانایب مناب مسیح است».

ونیز چنین گوید: (۲)

«عیسی مسیح هنگامیکه کلیدهای سلطنت آسمانی را به پطر وجا نشینان وی داد وگفت **گوسفندان مراغذا دهید** ایشانرا نایب مناب خود قرار داد. اگرچه درجهان، مقامات ومحاکم وحکومتهای بسیار وجود دارد، معهذا همیشه ودر هرهنگام که لازم آید میتوان به پاپ استیناف داد وتجدید محاکمه را از او خواست خواه این لزوم را قانون ایجاب کند از آن نظر که قاضی دچار شك گردیده باشد ونداند که چه تصمیم قانونی باید بگیرد ویاآنکه قاضی بالاتری موجود نباشد و یاآنکه قضات پائین‌تر نتوانند قضاوت خودرا بمرحلهٔ اجرا گذارند ویا مایل نباشند آنطور که باید عدالت را اجرا کنند».

بدینطریق چنین قدرت خاص ومنحصر بفرد راکه پاپ برای خود ایجاد کرده بود میتوان بمفهومی **حقوق الهی** نامید. این قدرت متضمن نوعی تفوق خاص و قدرت تجدیدنظر درکلیهٔ امور، ونظارت برتمام اشکال اتوریته اعم از مذهبی و دولتی بود و بدینطریق کل قدرت اجتماعی اعم از دنیوی وروحانی در کلیسا تمرکز یافته وبدست پاپ سپرده شده بود. درحقیقت این فرضیه معادل میشود با **سوورنتهٔ** (استقلال مطلقهٔ) جهانی یعنی بسط قدرت حکومت مطلقه بتمام جهان بشری که طبق آن پاپ رادررأس کل دستگاه قضائی وحقوقی قرار میدهد. البته پاپ بدینطریق بررأس قوهٔ مجریه قرار نگرفته ولی محکمهٔ نهائی و اتوریتهٔ غائی است و دررأس قدرت حقوقی وقضائی قرار میگیرد.

باید دانست که نویسندگان زمان اینوسان سوم در مشاجرهٔ بین پاپ و پادشاه فرانسه تکیه بقدرت حقیقی و واقعی پاپ داشتند یعنی پاپ فرضیهٔ خود را بموقع اجرا گذاشته ونافذ بود واعمال قدرت میکرد وفرضیهٔ قدرت پاپ بااین‌زمینه ازطرف اینوسان چهارم‌وسایرمتشرعین فرموله شد. اماموقعیت خود پاپ‌ازطرف شخص بونیفاس‌طبق‌فرمان

---

۱ - Plenitudo potestatis   ۲ - کارلیل جلد ۵ صفحهٔ ۳۲۳ شماره اول

موسوم به **یونام سانکتوم** (۱) تشریح گردید . وی طبق این فرمان چندگام جلوتر نهاده **فرضیهٔ امپریالیسم پاپ** راعلناً ورسماً اعلام وعلنی نمودچنانچه درهیچ یك ازاسناد رسمی دراین باب تاایندرجه تندروی نشده بود .

این فرمان دونکتهٔ عمده را که در باب موقعیت پاپ اساسی میباشد متضمن است :

(اول) آنکه پاپ درکلیساقدرت اعظم است وآئین لازم برای رستگاری دراختیار پاپ است .

(دوم) آنکه هردوشمشیر بکلیساتعلق دارد. اماعقیدهٔ به تمیز بین دوقدرت روحانی وسیاسی دراین فرضیه هنوزباقی مانده طبق عقیدهٔ بونیفاس ، شمشیردنیوی نباید درعمل ازطرف کشیش بکاررود ، بلکه باید بوسیلهٔ شاهان استعمال گردد ولی بفرمان کشیشان وبااجازهٔ ایشان ، زیرا قدرت روحانی بالاتراست . وطبق قانون کلی طبیعت حصول نظم مستلزم اطاعت ادنی نسبت به اعلی وتبعیت کوچکتر ازبزرگتر است . وازآنجا نتیجه گرفت که اتوریتهٔ ارضی ازطرف اتوریتهٔ روحانی ایجاد شده وازطرف اتوریتهٔ روحانی خوب وبدآن قضاوت میشود درحالیکه اتوریتهٔ روحانی تنهادرمعرض قضاوت پروردگار قرارمیگیرد وبس . **اتوریتهٔ کلیسا** ناشی ازاین حقیقت است که پاپ جانشین **پطر** و نایب مناب مسیح است .

درمقایسهٔ تحلیلی فرمان بونیفاس بافرمان اینوسان چهارم که حاوی فرضیهٔ ایشان است معلوم میگردد که چندان فرقی ازحیث اصول بین این دوفرضیه نیست وتنها فرق آن است که فرمان اینوسان بذکرجزئیات وموارد قدرت پاپ وکلیساپرداخته وفرمان بونیفاس همان مسائل رادرتحت فرمول کلی درآورده است .

(و) اگیدیوس کولونا

(۱۲۴۷ - ۱۳۱۶ ب . م)

شرح حال وآثار :

اگیدیوس کولوناتئولوژیست اگوستنی (پیرواگوستن) درپاریس وآموزگارفیلیپ چهارم پادشاه فرانسه بوده درسال ۱۲۹۶ بسمت **ارك اوك** (اسقف بزرگ) **بورژس** (۲) منصوب شد.

ازتألیفات مهم وی بطوریکه اشاره شد کتابی است موسوم به **دکلزیاستیکاپوتستاته** (۳) که در حدود سال ۱۳۰۲ میلادی تألیف شده و **فرضیهٔ امپریالیسم پاپ** در آن کتاب باذکر براهین واستدلال طرفداران پاپ تشریح شده است . دیگر کتابی است معروف

---

۱ - **Unam Sanctum** - تحریرات بونیفاس درکتاب زیر چاپ شده **Les registres de Boniface VIII, Bibliotheque des ècoles Francaises d, Athènes et de Rome, 2e sèrie** وترجمهٔ فرمان **ûnam Sanctum** وفرمان **Clericis laicos** درکتاب اسناد منتخبهٔ تاریخی قرون وسطی تألیف **F. Henderson** چاپ ۱۸۹۲ بطبع رسیده است .

۲ - **Bourges**

۴ - **De ecclesiastica potestate** این کتاب تاسال ۱۹۰۷ بچاپ نرسیده و درآن سال ازطرف **G. Boffito** و **G. U. Oxilia** درفلورانس چاپ شده وچاپ بهتری ازآن درسال ۱۹۲۹ در **Weimar** ازطرف **R. Schols** انجام پذیرفته .

درباب فن حکومت موسوم به **درژیمین پرینسی پوم** (۱) که درسال ۱۲۸۵ برای فیلیپ پادشاه فرانسه نوشته شده که وقتی شاگرد اگید یوس بوده‌است .

عقاید سیاسی اگیدیوس :

اگیدیوس درکتاب **دکلزیاستیکای** خود موضوع اختلاف بین پاپ وشاه‌راازجنبهٔ حقوقی طرح نکرده بلکه ازنقطهٔ نظرفلسفه مورد بحث قرارداده‌است. فلسفه‌ئی که‌مورد استناد وی قرارگرفته ترکیبی است ازفلسفهٔ ارسطوئیان جدید وفلسفهٔ قدیم آگوستن که طبق آن ، دولت رادرتحت مشیت الهی لزوماً دولت مسیحی میداند ومعتقداست که دولت دنیوی یاسیاسی باید حتماً مسیحی باشد . ولی درتحریرات‌خود که قبل‌ازتألیف کتاب‌مزبور انجام‌گرفته است فرضیهٔ خود را به لگالیسم متکی میسازد یعنی آنـرا براساس حقوقی وقضائی بنا می‌نهد . (۲) دراین کتاب مکررات بسیاراست وفصل‌بندی ونظم مطالب را فاقد ، ولی اصولی که مندرجات کتاب برآن قرار گرفته روشن وواضح است . موضوع کتاب را به قسمت عمده میتوان تقسیم نمود بشرح زیر:

(اول) استدلال کلی درباب استقلال وحاکمیت مطلقهٔ پاپ (سوورنته) .

(دوم) استنتاج ازاصل فوق درمورد اموال وحکومت .

(سوم) پاسخ ایرادات وبخصوص انتقاداتی که نسبت بفرامین پاپها بعمل‌آمده‌است.

استدلالاتی که وی درمادهٔ اول بکاربرده مشابهت دارد بااستدلال‌فرمان بونیفاس‌موسوم به **یونام سانکتوم** واحتمال قوی دارد که این کتاب قبل‌ازفرمان بونیفاس تحریر شده باشد لذاحاکی ازرقابت بین وی وبونیفاس میباشد . اگید یوس میگوید:«قدرت‌روحانی به پاپ تفویض گردیده منحصر بفرد واعظم است . این اتوریته ، ذاتی این کرسی ومقام است ولذا ارتباطی بخصائص وصفات شخصی که دردارندهٔ آن مقام میباشد ندارد.اتوریتهٔ روحانی ،قدرت آنرا دارد که اتوریتهٔ دنیوی را تأسیس نموده وعمل‌آنراقضاوت کند» سپس کلیهٔ استدلالات وشواهد قدیم مانند هبهٔ حق سلطنت از طرف کنستانتین به پاپ و تفویض امپراطوری ازطرف پاپ بشارلمان واستناد به‌متون کتاب مقدس وسوابق‌تاریخی راتکرارمیکند ولی این شواهد وامثال هستهٔ استدلال وی راتشکیل‌نمیدهد . اگیدیوس بیشتراین‌دونکته راموردتأکید قرارمیدهد که (اولا) قدرت روحانی ذاتاً برقدرت جسمانی رجحان وتفوق دارد (ثانیا) **اعلی ، درهرزمان ودرهرمکان طبق قانون طبیعت ، برادنی حکومت میکند** ، ودرعمل ادنی نظارت مینماید ، زیرا**نظام طبیعت‌مستلزم انقیاد وحکم‌است** ، ونمیتوان فرض کرد که درجامعهٔ مسیحیت درجهٔ نظم‌بطورکلی کمتر ازنظم طبیعت باشد . اگیدیوس مینویسد : (۳)

---

۱ ــ در اوایل قرون جدیده این کتاب بتکرار چاپ شده . ترجمهٔ متن قدیم‌آن بزبان فرانسه به **Le livres du gouvernement des rois** موسوم است و ناشر آن **S. P. Molenaer** میباشد ودرسال ۱۸۹۹ درنیویورک بچاپ رسیده‌است ۲ــ رجوع‌شود به‌کارلیل جلد ۵ صفحهٔ ۷۱
۳ ــ Sch[illegible] صفحهٔ ۱۷

«همانطور که درعالم، اجساد مادی درتحت حکم اجساد روحانی میباشند و آسمانها که درمیان موجودات جسمانی رتبهٔ عالی‌ترداشته واختیار اجساد دیگر دردست آنهاست درتحت حکم اشیاء روحانی میباشند ، و ارواح بمنزلهٔ قوای محرکهٔ آن اجساد هستند ، بهمان طریق درمیان مسیحیان ، تمام لردهاوار بابان دنیوی‌وکلیهٔ قدرت ارضی بایدمحکوم بحکم اتوریتهٔ روحانی وکلیسائی وبخصوص تحت امرپاپ باشندکه دررأس این اتوریته قرار گرفته وحائزعالی ترین رتبه درمیان قدرتهای روحانی درکلیساست».

بطوریکه ملاحظه میشود استدلال اگیدیوس ترکیبی است از فلسفهٔ سن‌اگوستن وآئین ارسطو درباب شکل و ماده.

اما درقسمت دوم تحلیل اگیدیوس که فلسفهٔ خودرا بخصوص منطبق بامسائل مورد بحث‌نموده، آن نتایج اساسی که منظوروی بوده‌است از آن استنباط میکند واستدلال‌خودرا منجر مینماید بفرضیهٔ **دومینیوم** (۱) که متضمن **اصل مالکیت و اختیار دراستعمال اموال شخصی و اتوریتهٔ سیاسی** است . در اینجا دومینیوم یاتملك اموال و اتوریتهٔ سیاسی را وسیله وآلت میشمارد وبه **فرضیهٔ اتوریتهٔ ارسطو**متوسل‌میشود تاثابت کند که ارزش وقانونی شناختن وسائل وآلات منوط است به هدفی که آلات برای نیل‌بدان هدف بکارمیروند. پس گوید که : «**تملك اموال‌وتصاحب قدرت سیاسی تنهاوقتی نیکوست که به غایات و هدفهای بشری کمك کند** واما هدفهای بشری بصورت عالی‌ترین اشکال خود که درآیند یعنی‌وقتیکه بحدکمال رسند عبارت ازهدفهای روحانی میباشند نه جسمانی. **تاهنگامیکه یك فردبشرقدرت وتمول خودرا تابع هدفهای روحانی قرارندهد آن اشیاء قدروقیمتی برای وی نخواهند داشت** و بحال وی مفید نخواهند افتاد زیرا قدرت ومال ، وی رابطریق رستگاری هدایت نمیکند،بلکه به لعنت ابدی روح دچارش میسازد . اماکلیسا تنهاطریق وصول به رستگاری‌است».

ازآنجا نتیجه میگیرد که : «تمام **دومینیوم‌ها** (اموال وقدرتها) محتاج به‌تطهیر وتجویز ازطرف‌کلیساست تامالکیت آن دو ازطرف فرد قانونی وبرحق شمرده شود و این اشتباه‌است که تصورشود **توارث دومینیوم** (یعنی به ارث بردن مال وقدرت) را تنهابوسیلهٔ نسل ونژاد نفسانی وجسمانی میتوان برحق دانست. برحق نمودن و قانونی ساختن‌آن فقط ازطریق تجویز وتطهیرروحانی‌امکان‌پذیر وآنهم بوسیلهٔ‌کلیسا میسراست. **درجهان هیچ نوع تملك قانونی یاحق بکاربردن اموال وهیچ‌نوع استعمال اتوریتهٔ‌کشوری قانونی وجود ندارد مگر اینکه تحت امرخدا باشد** . و این دوعنصر نمیتواند مطیع خداباشد مگر آنکه مطیع کلیساباشد زیرا اطاعت خداوند تنهااز مجرای کلیسا میسراست . »

ونیز اگیدیوس گوید: (۲)

« لذا چنین نتیجه میگیریم که توباید تصدیق کنی که توارث واموال وتمام متعلقات

---

۱ - Dominium ۲ - scholz صفحهٔ ۷۵

خودراما لك هستی امااز کلیسا بتورسیده نه ازپدر که تنها ازلحاظ جسم یعنی گوشت وپوست وجسد ازوی بوجود آمده ئی واین متعلقات نیز بوسیلهٔ کلیسا بتورسیده زیراتوفرزند کلیسائی وتنها ازحیث جسد فرزند پدرمیباشی وبس»

بعقیدهٔ وی «**تنها تعمید وتوبهٔ گناهان** میتواند یك فرد را سزاوارتملك اموال وقدرت نماید ولذا **کفار وغیر مسیحیان** حق دعوی نسبت بهیچ یك ازدوعنصر مزبور ندارند زیرا تملك ایشان دراین موردازباب غصب است وایشان غاصب محسوب اند. تکفیر هرشخص ازطرف مقام روحانی، حقوق وی وپیمانها وقرارداد های وی وحق تملك وی وحتی عقد ازدواج راباطل میکند و بالاختصار **تکفیرمیتواند دستگاه حقوقی راکه جامعه برآن استواراست منحل نماید**» باوجود اینکه اگیدیوس اصطلاحات فلسفهٔ ارسطورا بکاربرده نتیجهٔ استدلال وفرضیهٔ وی تعمیمی است ازاستدلال آگوستن در **کتاب شهرخداوند** (۱) که میگوید: «یك دولت عادل و برحق باید لزوماً مسیحی باشد» ولی بامقایسهٔ فرضیهٔ اگیدیوس با فرضیهٔ توماس داکوین می بینیم عقیدهٔ توماس بیشتر جنبهٔ روشن فکری دارد زیرا توماس میگوید: «کفر مانع بکار بردن قدرت سیاسی نیست و وجود قدرت سیاسی در دست کفار مجاز است» ولی اگیدیوس منکر این عقیده گردید. درحقیقت استعمال فلسفهٔ ارسطو ازطرف اگیدیوس امری است قشری وسطحی وتنها استدلالی است که شکل تحقیقی (اکادمیك) بدان داده وبرخلاف توماس دعاوی اخلاقی حکومت سیاسی ودنیوی رانمیشناسد وتقدیر نمیکند. ازلحاظ کیفیت، کتاب اگیدیوس به سنت تئوکراتیك عودت نموده یعنی همان روشی را درتحقیق فلسفی اتخاذ نموده که قبل ازاحیای مطالعات حقوقی واحیای فلسفهٔ ارسطو معمول بوده است.

بقیهٔ کتاب اگیدیوس مصروف توضیح تضاد وتباین بین فرضیهٔ وی درباب استقلال وحاکمیت مطلقهٔ جهانی پاپ (سوورنته) است باملحقات واضافات بفرامین پاپها. درباب استقلال دوقدرت. اگیدیوس میگوید که قصد وی آن نیست که منکر تمیز بین دوقدرت ومنکر عمل هریك ازدوقدرت شود. میگوید: «حقوق قدرت دنیوی طبق فلسفهٔ وی اززمامداران دنیوی سلب نشده بلکه تأیید گردیده زیرا کلیسا اراده ندارد که دوقدرت را بایکدیگر مخلوط کند ونیز کلیسا قصد الغاء وابطال قدرت سیاسی راندارد بلکه تنها بسببی شایسته یعنی برای حفظ معتقدات روحانی در آن دخالت میکند.» اگیدیوس از طرف دیگر فهرست مبسوط و عجیب دیگری از دعاوی کلیسا نسبت بدولت و مواردیکه معتقد است کلیسا باید درامور دولت دخالت کند ذکر مینماید که بابیان فوق تضاد دارد ودرواقع دیگرچیزی برای دولت باقی نمیگذارد زیرا طبق آن، اتوریتهٔ روحانی درهرمحاکمه وموضوعی که پای اموال یاقدرت دنیوی درمیان باشد بعنوان اینکه مال وقدرت مستلزم گناه است میتواند دخالت نماید وبطوریکه خود اگیدیوس مینویسد: «این قدرت روحانی بقدری دامنه‌دار ووسیع است که شامل کلیهٔ اموردنیوی ازهرقبیل میگردد». بعلاوه میگوید:

۱- کتاب «شهر خداوند» قسمت ۱۹ و ۲۱

«کلیسا حق قضاوت مخصوص درایجاد صلح بین زمامداران و تأمین رعایت پیمان‌هارا دارد ودرهرموقع که زمامداران درموارد فوق‌غفلت نمایند ونیز درهرجا که قانون عرف (کشوری) مبهم ونارسا باشد کلیسا حق دخالت دارد». وی علاوه برفهرستی طولانی که ازموارد مداخلهٔ کلیسا درامر دولت بدست میدهد میگوید: «پاپ صلاحیت دارد که درهرمورد دیگر نیز که دخالت خود را لازم تشخیص دهد مداخله نماید». میگوید: «صحیح است که پاپ نباید یك‌طرفی وباارادهٔ استبدادی عمل کند ونباید کاملا غیرمحدود باشد ولی باید به وی اعتماد نمود که خودش خویشتن را محدود بقانون نماید و رعایت موازین قانونی را بکند یعنی خود ناظر عمل خویشتن باشد.

اگیدیوس درپایان کتاب معنی **استقلال پاپ** (پلنی تودوپوتستاتیس) را تفسیر کرده گوید: «مقصود از استقلال و حاکمیت مطلقهٔ پاپ آن است که پاپ قدرت محرکهٔ خویشتن را دردست دارد». اگیدیوس دوکس رادرعالم واجد این‌نوع قدرت میشناشد: **اول خدا، دوم پاپ**. میگوید: «تفوق پاپ درامورروحانی، تفوق اعظم‌ومطلق درتحت نظرپروردگاراست». گوید: «ازلحاظ معنی‌و کیفیت، **پاپ نفس کلیساست** بدین معنی که وی رانه کسی میتواند ازرأس کلیسا بردارد ونه آنکه میتوان اورا مسئول دانست. پاپ اتوریتهٔ نهائی نسبت بقانون شرع و نسبت به مابقی دستگاه سلسلهٔ مراتب (هیرارشی) روحانیت دارد. وی قدرت دارد درانتصاب اسقف‌ها واین عمل‌را بدون هیچ نوع تشریفات وانتخاب میتواندانجام‌دهد، اگرچه ملزم‌است که ظواهرقانون‌راحفظ کند».

بطوریکه ملاحظه میشود این استدلال ازحیث کیفیت شبیه است به استدلالی که درقرن شانزده برای کمك بسلطنت واثبات اینکه سلطنت ودیعهٔ الهی است بکار رفت و گفتند که حقوق الهی شاه نسخهٔ ثانی **موتاتیس موتاندیس** (۱) حقوق الهی‌پاپ است که اصلاحات وتغییرات لازم درآن بعمل آمده است.

اگیدیوس، استقلال وقدرت حاکمهٔ (سوورنته) پاپ را یك نوع ازمتعلقات خاص ناشی ازاتوریتهٔ پاپ میشمارد وهنگامیکه کتاب خودرانوشت یعنی درآنزمان نمیتوانستند این استدلال رادربارهٔ زمامداران دنیوی بکاربرند زیرا زمامدار درنظرمردم آنزمان بهیچ روی نایب مناب پطرمقدس (سن‌پطر) شمرده نمیشد. ولی بعدازاگیدیوس مدافعین قدرت حاکمه یا سوورنتهٔ شاه همان دلائلی راکه سابقاً طرفداران پاپ دراثبات قدرت حاکمهٔ پاپ بکار میبردند درمورد شاه اقامه نمودند و بقول **جان نویل فیگیس** (۲) «دعوی حقوق الهی شاهان یك‌استعمال برخلاف قاعده ورسم ولی استعمالی هوشمند از تئولوژی وفلسفهٔ مذهبی‌بود ازطرف پیروان شاه بمنظورآنکه مؤسسات سیاسی ودنیوی را ازمؤسسات مذهبی و تئولوژیکی تفکیك نمایند. بعلاوه این استدلال ازآن بیعدآلتی

---

۱ — **mutatis mutandis** ازاصطلاحات بین‌المللی سیاسی و حقوق و روابط بین‌الملل معمول درادارات سیاسی وزارت خارجهٔ کشورهاست یعنی: «تغییرات لازم درآن داده شده»

۲ — **John Neville Figgis**

شد دردست سلطنت‌طلبان (رویالیست‌ها) که هرزمان یك‌مشاجرهٔ سیاسی بین‌شاه ورعایای وی درگرفت این استدلال را بکاربردند.»

(ز) ثانیاً دعاوی شاه وعقاید طرفداران وی ودرباب حقوق رم وقدرت سلطنت

درسیستم فلسفی که اگیدیوس بنانهاد **امپریالیسم پاپ** شکل کامل گرفته وبحد کمال نموخود میرسد. استعمال کلمهٔ امپریالیسم دراین مورد ازآنروشایسته است که اگر چه فرضیهٔ اگیدیوس متکی بدعوی قدرت انضباط روحانی کلیسا بود ولی در جریان عمل همان موقعیتی را احرازمینمود که درحقوق رم خاص امپراطوری تشخیص داده شده بود.

توماس‌هابس فیلسوف قرن۱۸ (۱) درتبیین وتعریف پاپ ودستگاه پاپ گوید: **«پاپ بمنزلهٔ روح مجسم امپراطوری مردهٔ روم است که ازقبر بیرون آمده و برروی قبرتاج برسرگذاشته است»** واین گفتهٔ وی الحق عاری از حقیقت نیست قدرت حاکمهٔ پاپ بعنوان تنها اصلی که **دومینیوم** (مال وقدرت) قانوناً برآن استوار است درآنزمان درهمه‌جاخودرا تنهاقاضی‌مطلق‌حقوق‌خصوصی‌وعمومی‌معرفی‌نموده‌وغالباً هم بدان عمل میکرد، یعنی دخالت درحقوق خصوصی و عمومی مینمود. باآنکه ظاهراً گفته میشد که فرضیهٔ گلاسیوس یعنی آئین دوشمشیرمورد قبول واحترام است معهذادرعمل جز نامی ازآئین مزبورباقی نمانده بود. بافرض صحت این اصل که اتوریتهٔ روحانی باید لباس قدرت حقوقی وقضائی (لگال) بپوشد، بانیروهائی که گرگوار هفتم درحوزهٔ جامعهٔ اروپائی بوجود آورده بود جزاین نمیشد نتیجهٔ دیگری انتظارداشت. شق دیگرآن‌بود که احتیاج نیروی روحانی به دستگاه قضائی وحقوقی انکارشود. دراینصورت لازم‌میآمد که دستگاه روحانی محدود گردد به دادن تعلیمات اخلاقی ومذهبی و ناچار قدرت انجام امور دنیوی وسیاسی بایدکلا دردست حکومت عرف قرارگیرد وقبول این‌شق‌برای پاپ واهل‌کلیسا نقض غرض بود. اماسیرزمان وجریان اموربالاخره‌کاررا بهمین‌جاهم کشانید ودرقرن ۱۶ درمشاجرهٔ بین شاه فرانسه وپاپ به نتیجه رسید.

حقوق رم بافرضیهٔ اتوریتهٔ حقوقی‌وقانونی آن‌که درشخص‌امپراطور متمرکزشده بود همانطورکه مورد استنادپیروان پاپ قرارگرفت مورد استفادهٔ طرفداران‌شاه‌فرانسه نیزواقع گردید. درقرن ۱۳ درنتیجهٔ مطالعهٔ حقوق رم این فرضیه رایج شدکه **«قانون منوط به ارادهٔ زمامداراست»** وفرضیهٔ مزبور بامقایسهٔ بافرضیهٔ سابق‌قرون وسطی که تاآنزمان معمول بود تازگی داشت.

فرضیهٔ حقوق دانان ازمجموعهٔ قوانین روم (موسوم به دیژست ۲) سرچشمه گرفت و طبق آن، با وجودیکه قدرت امپراطور ناشی ازعمل مردم است که قدرت را به وی

---

۱ ـ Thomas Hobbes رجوع شود بفصل ۲۲ کتاب سوم (جلد ۲) همین کتاب

۲ ـ Digeste

سپرده‌اند معهذا ارادهٔ امپراطور ، خود نیروی قانونی دارد . درقرن ۱۳ درمیان حقوق دانان اختلاف‌عقیده حاصل‌شد که **آیاعمل‌تفویض‌قدرت ازطرف‌مردم‌به‌امپراطور، مردم را کلا مسلوب‌القدرة نسبت بوضع قانون مینماید یانه ؟»**
بعضی گفتند آری وبعضی گفتند اتوریتهٔ مختصری دراختیار مردم روم باقی میماند. این بحث درمیان ژوریست ها ایجاد یك موقعیت تازه ومسئلهٔ جدید برای قانون نمود و آن عبارت بود ازموضوع وضع قانون ومقررداشتن قوانین. گفتند: «قانون محتاج بوضع واستقراراست ومعرف ارادهٔ زمامدار کل» .

البته این فرضیه درمحیطی که قانون را عبارت ازیك‌سلسله عادات مردم‌میشمردند تازگی داشت . فرضیهٔ مزبور نکتهٔ دیگری نیز همراه داشت و آن تشخیص بین دو نوع حکومت بود . یکی حکومتی که درآن ، قانون ناشی ازمردم است و دیگر حکومتی که درآن ، قانون ناشی ازشخص پادشاه میباشد که در واقع همان تمیز بین حکومت هـای مشروطه (کنستیتوسیونل) باشد باحکومتهای مطلقه .

قدرتی را که حقوق رم تنها برای شخص امپراطور قائل بود شامل سلاطین جزء تابع امپراطور ویاسایرقدرتهای مستقل نمیشد و مدتها مرور زمان وتوجیه وتفسیر لازم بود تامفهوم قانون وحقوق را بتوان ازعنوان امپراطورجدا کرد وشاهان و زمامدارانی راکه عملا **یادفاکتو** (۱) مستقل بودند مشمول آن ساخت . وبرای اینکه بتوان‌دراروپا قدرتهای مستقل سیاسی ایجاد نمود انجام این کار لازم بود یعنی ضروری بود که قدرت قانونی وحقوقی وحق حاکمیت واستقلال (سوورنته)رابادلایل فلسفی‌ازانحصارامپراطور بیرون آورده وبدینطریق قدرتهائی بوجود آورند که ازلحاظ حالت وکیفیت، هر کدام قدرتی قانونی وحقوقی (لگال) ودنیوی باشد . البته حصول این‌نتیجه محتاج بطول مدت بود چنانچه دنبالهٔ آن بقرون جدیده کشید . ولی نتیجهٔ مشاجرهٔ بین‌شاه فرانسه وپاپ در آغاز قرن ١٤ آن شد که سلطنت فرانسه استقلال ملی‌بدست آورد . حتی کشیشان‌فرانسه درتحصیل‌استقلال فرانسه ، هم ازپاپ وهم‌ازامپراطور کناره گرفته بپادشاه‌فرانسه‌پیوستند و فرمول حقوقی که در نتیجهٔ این مشاجره دراواسط قرن ١٤ بدست آمد آن بود که « **شاه درحوزهٔ سلطنت خود همان قدرت را دارد که امپراطور در حوزهٔ امپراطوری خود واجد آن است** » (۲) فیلیپ ازفرزندان خود خواست سوگندیاد کنند که هرگز غیرازخدا هیچکس رامافوق خود نشناسند .

چنانچه کتاب ورسالات سلطنت طلبان‌را من‌حیث‌المجموع مورد قضاوت قراردهیم

---

۱ ــ de facto اصطلاح درسیاست وروابط بین‌الملل بمعنی حکومتی که عملا برسرکاراست ولی ازلحاظ قضائی وحقوقی ومقررات وپیمانهای بین‌المللی هنوز برسمیت شناخته نشده.اصطلاح مزبور دربرابر اصطلاح **دژوره** de gure میباشد که مفهوم آن عکس دفاکتو و مقصود از آن موقعیت حکومتی است‌که قانونی ورسمی وبرحق شناخته شده .

۲ ــ رجوع شودبکتاب تألیف Cecil N. sidney Woolf بنام Bartolus of Sassoferrato چاپ‌کمبریج ۱۹۱۳ صفحهٔ ۳۷۰ به بعد فصل ۳

نفوذ مطالعات قضائی وحقوقی رادراستدلال ایشان آشکار می بینیم . مسائلی راکه تمیز آنهامبهم بوده سعی میکنند روشن‌ترسازند . بخصوص درمسئلهٔ تمیز بین دنیویات وروحانیات که موضوع اساسی موردبحث‌ایشان بوده است وهمچنین‌مسئلهٔ تعیین‌حدود قضاوت وحوزهٔ صلاحیت وحدود عمل هریك ازدوقدرت که مورد علاقهٔ حقوق دانان بوده این نکته صادق است . انواع معین ازمحاکمات را مخصوص محاکم مذهبی دانسته وبقیه را کلا درحوزهٔ صلاحیت محاکم عرف میدانند ونیزدسته‌ئی ازمحاکمات است که هردوقدرت ابراز علاقه بدخالت درآنها مینمایند ، ودرخلال تحلیل وتجزیهٔ این‌مسئلهٔ حقوقی سعی میکنند که بین مسائل حقوقی که درمورد آن تنها قدرت اجرائی شاه باید اعمال‌شود بامسائل‌اخلاقی که مربوط به تعلیمات کلیساست فرق گذارند . حقوق دانان سلطنت طلب(رویالیست) بطور کلی سعی کرده‌اند اتوریتهٔ روحانی رابه تعلیمات مذهبی یااخلاقی تعریف نموده وآنرا باقدرت اجرائی فرق‌گذارند . این سعی وتمایل درسمت حرکتی سیر نمودکه یك نسل بعد بطوریکه ازفرضیهٔ **مارسیل دوپادو** که بعداً ذکرمیشود معلوم خواهد شد اتوریتهٔ روحانی راتنها عبارت دانستند **ازحق تعلیم.** واین‌فرضیه که اتوریتهٔ روحانی را بیش‌از پیش محدود مینمود بعدها در درون کلیسا وحوزهٔ داخلی حکومت مطلقهٔ پاپ نیز تأثیری بسزا بخشید زیرا عموم کشیشان ولااقل اسقفان میتوانستند مدعی‌شوند که ازلحاظ انجام وظائف سادهٔ روحانی عموماً متساوی هستند . وباتحکیم فرضیهٔ مزبور قدرت و انضباط سلسلهٔ مراتب تنهاتبدیل میشد بیك نظم اداری ، ووجود سلسلهٔ مراتب درکلیسا بمنظور تسهیل ادارهٔ امور تلقی میشد . اهمیت مسئلهٔ اموال دراین مشاجره نیز به‌نتیجه ئی نظیر فوق منتهی‌گشت زیرا ازنقطهٔ نظروظائف روحانی کلیسا ،کنترل اموال تنهاوسیله‌بود. وچون تمیزبین روحانیات و دنیویات دقیق ترشد ، طبعاً کنترل اموال ولو آنکه وقف برمقاصد مذهبی شده‌باشد درحوزهٔ حکومت‌شاه قرارمیگرفت. **این‌تحلیل‌مسئلهٔ‌اموال،** درعین حال موجب روشن شدن مسئلهٔ تمیزبین حق مالکیت خصوصی وحق عمومی مردم برای نظارت دراموال ووجوه حاصلهٔ ازمالیات نیز گردید.

(ﺣ) ژان دوپاری

درمیان رسالاتی که بنفع شاه ودردفاع ازقدرت سلطنت دربرابرقدرت پاپ درآن زمان تحریر شده هیچ یك ازلحاظ کیفیت وازلحاظ تاریخ ، مهم‌ترازکتاب‌ژان دوپاری **(جان اف پاریس)** نیست که درخلال سالهای۱۳۰۲و۱۳۰۳ برشتهٔ تحریردرآمده (۱) ونیزیکی‌ازوجوه اهمیت کتاب آن است که نویسندهٔ آن‌عضو**دومینیکانها** وهم‌فرانسوی بوده‌است ، این کتاب رانمیتوان حاوی یك‌تحلیل‌منظم (سیستماتیك)ازفلسفهٔ‌سیاسی‌دانست تنظیم مسائل وفصول درآن نیکو رعایت نشده معهذا مندرجات و جزئیات مسائل مورد بحث درآن قابل توجه است .

---

۱ ـ رجوع شود به **R. Schols** صفحهٔ ۲۹۸ ببعد و کارلیل جلد ٥ جزء ۲ فصل ۱۰ که ملخص واصولی ازاین‌کتاب راذکر کرده‌است .

نویسندهٔ کتاب هرچند مسائل را اغلب بصورت کلیات ذکرمیکند واصطلاحات کلی بکارمیبرد ولی مسلماً وقایع سیاسی ازشش سال قبل‌از تحریر کتاب تازمان تحریر آنرا درهنگام تحریر درمد نظرداشته . ژان ازحیث استفادهٔ ازفلسفهٔ ارسطو دراستدلال خود باتوماس داکوین مشترك است وتأثیر این‌نکته درنظریات‌وعقاید وی حائزاهمیت‌میباشد وبین ارسطو مآبی وی باارسطومآبی اگیدیوس که عملش درحکم استعمال‌مسخره آمیزی ازفلسفهٔ ارسطوست فرق بین مشهوداست .

تفاوت مشخصی که فرضیهٔ ژان بافرضیهٔ حقوق دانان دارد آن است که ژان‌احتیاجی نمی‌بیند باینکه به امپراطوری ومقام امپراطور اهمیت خاصی دهد . وی در فصول اولیهٔ کتاب چنین استدلال میکند که «کلیسا محتاج است باینکه آئین خودرا درجهان انتشار دهد اما اتوریتهٔ سیاسی احتیاجی باین‌امرندارد .» میگوید: «جامعهٔ کشوری یاعرفی ناشی ازیك غریزهٔ طبیعی است ومردم ازحیث تمایلات و علائق اختلاف دارند . واحد سیاسی طبیعی عبارت است ازیك ایالت یایك سلطنت وضرورتی ندارد که این واحدها تابع یك رئیس باشند» .

اگرچه ژان بعضی‌اوقات درتحریرات خود یك اتوریتهٔ جهانی مختصروسایه‌مانندی برای امپراطورقائل میشود ولی استقلال فرانسه را امری مسلم میشمارد و کاملا ازآن دفاع میکند بدینطریق که :

(اولا) جامعهٔ بی نیاز ارسطورا تأیید مینماید ولی آنرا عبارت ازسلطنت میداند نه امپراطوری ، واشکالی نمی‌بیند که تعداد این نوع واحدهای مستقل زیادباشدچنانچه درحقیقت هم درزمان وی چنین بوده‌است .

(ثانیاً) ازفلسفهٔ ارسطونیزاستفاده نموده عقیدهٔ اگیدیوس رادرباب اینکه«قدرت دنیوی محتاج به تطهیر کلیساست تاقانونی شناخته شود» رد میکند .گوید : « **قدرت دنیوی وسیاسی ازحیث زمان قدیم‌تر ازقدرت روحانی است** ومسلماًناشی‌ازآن و مشتق ازآن نیست . بعلاوه این خطاست که قدرت سیاسی یادنیوی را ازلحاظ کیفیت وطبیعت تنها قدرت جسمانی بشناسیم . »

نکتهٔ زیر ازفلسفهٔ ارسطو را که توماس داکوین بکار برده نیز تائید میکند که **حکومت عرف بخودی‌خود لازمهٔ حیات نیك وسعادتمنداست** ولذاازنظرفوائد اخلاقی سنجش میشود ولوآنکه ارتباطی باجامعهٔ مسیحیت نداشته باشد و یامورد تجویز وتصویب مسیحیون قرارنگرفته باشد . میگوید : «این سوء استعمال‌فلسفهٔ ارسطوست که بگوئیم اعلی، ادنی را اداره میکند وقائل شویم که روحانیات ازجمیع جهات در مرتبهٔ عالی‌از دنیویات قرارگرفته است» ژان البته منکر عظمت ذاتی وارزش اتوریتهٔ‌روحانی نمیشود ولی طبیعی بودن حکومت دنیوی را دلیل میآورد برای دفاع از لزوم استقلال قدرت سیاسی .

ژان درمقدمهٔ کتاب خود سبب تحریر کتاب رابخصوص‌لزوم حل مسئلهٔ اموال کلیسا قلمداد کرده میگوید : «منظورآن است که طریق اعتدالی رابین دواشتباه که‌دردوطرف

مخالف قرار گرفته اند یافته وبدست دهم» مینویسد : «عده‌ئی میگویند کشیشان بهیچ‌وجه نباید مالك اموال باشند (این دسته را **والدنسیان‌ها** ۱) میخوانندودستهٔ دیگرمدعی‌اند که قدرت روحانی کشیشان بطور غیر مستقیم بدیشان حق نظارت نسبت به تمام اموال و قدرتهای دنیوی میدهد. ولی بعقیدهٔ من این‌هردو نظر خطاست وخطای دوم مشابه‌اشتباه **هرود** (۲) است که تصور کرد سلطنت مسیح متعلق باین‌جهان بوده » ولی درمعنی نظر ژان متوجه پیروان افراطی امپریالیسم پاپ مانند اگیدیوس‌است و کتاب خودرانیز برضد خطای دوم فوق نگاشته نه خطای اول . اماضمناً متذکر میشود که « برای کشیش مجاز است که اموال خصوصی داشته باشد برای اینکه اموال را وسیلهٔ انجام‌کارروحانی قرار دهد ولی نظارت حقوقی اموال از وظائف خاص اتوریتهٔ دنیوی است و این نکته‌کاملا خطاست که بگوئیم چون اموال‌مورد احتیاج برای انجام مقاصد روحانی‌است لهذااتوریتهٔ روحانی حق کنترل اموال رادارد » .

سپس ژان باذکر این فرضیهٔ کلی چند نکتهٔ جالب توجه زیررا از متفرعات فرضیهٔ کلی بالا میشمارد : (**اولا**) منکراین دعوی میشود که تملك اموال کلیسا متعلق است به پاپ ومیگوید : «اموال کلیسا تعلق بهیچ فردی ندارد بلکه تعلق دارد بجامعه بعنوان یك جسد ملتصق بیکدیگر و واحد . و کنترل پاپ نسبت بدان ، بمنزلهٔ یك قوهٔ اجرائی جامعه است » پاپ را دراین مورد **مجری** یا **دیسپانساتور**(۳) نام میگذارد ومیگوید: «پاپ رامیتوان مسئول سوء استفاده ازاموال کلیسا دانست.»

(**ثانیاً**) درمورد زمامداران دنیوی فرقی مشخص قائل میشود مابین تملك امـوال خصوصی افراد که طبق آن هرفرد غیرکلیسیائی مالك و مسلط براموال خود میباشد ، بامقررات سیاسی وعمومی درباب استعمال اموال عمومی. میگوید : «حق دوم‌متعلق‌است بزمامدار سیاسی که دررأس جامعه قرارگرفته ومیتواند این‌حق را تاحدود حق اول هم بسط دهد» . یعنی بعقیدهٔ وی شاه باید حقوق مالکیت خصوصی رامحترم دارد وتنها در هنگام احتیاجات عمومی آنرا تحت مقررات آورده ودرآن دخالت کند .

امادرباب تمیز بین روحیانیات ودنیویات، استدلال‌وی متکی بهمان‌دلائل مخالفین گرگوار و طرفداران امپراطور در عهدگرگواراست. ابتدا بموضوع تفکیك دوقدرت متوسل شده میگوید : «هریك از دوقدرت مستقیماً ازخداوند ناشی شده.»

ژان چهل و دو دلیل راکه پیروان پاپ در اثبات لزوم انقیاد قدرت دنیوی نسبت بقدرت روحانی اقامه کرده‌اند ذکر کرده وسپس یك بیك دلائل مزبوررارد میکند. سپس اتوریتهٔ روحانی‌راکه ذاتی کشیشان میداند تحلیل نموده ازخود میپرسدکه« اکنون ببینیم اگربالفرض بایدکشیشان حق نظارت نسبت به مال وقدرت دنیوی داشته باشند چه نوع نظارت باید داشته باشند و کیفیت این نظارت چگونه باشد ؟»

میگوید : « ادارهٔ امور مقدسات وادعیه وتشریفات مذهبی‌یاوعظ وتعلیم کاملاجنبهٔ ساده‌وروحانیت‌خالص‌راداشته ومحتاج بوسائل مادی نیست » بعد میگوید : «حق شرعی

Dispensateur , Dispensator - ۳ Herod - ۲ Waldensians - ۱

قضاوت واصلاح افراد بدکار خود موضوعی است مبهم ومنبع ابهام و در اینمورد اتوریتهٔ روحانی تا سرحد تکفیر میتواند پیش رود . وتکفیر هم که درزمرهٔ گفتار وسخن و حرف است ووسائل مادی لازم ندارد . اجرا به بازوی دنیوی و سیاسی اجتماع تعلق دارد . تکفیر چنانچه مثلا درمورد یك زمامدار کافر صورت وقوع پذیرد ممکن است منجر بدان شود که اتباع وی سرپیچی ازاطاعت وی نمایند ولی این امر اتفاقی است و متضمن حق اجرائی برای قدرت روحانی نیست که بتواند زمامدار را تحت فشار قرار دهد » .

ونیز میگوید : «اعتراض واخطار (پروتست) یك زمامدار دنیوی برضد سوء استعمالات وسوء استفاده درکلیسا نیز ممکن است تأثیری اتفاقی نظیر فوق داشته باشد یعنی پاپ را حاضر کند تا سرجای خود بنشیند وجبران خطاها کند » .

ونیز گوید: «طبق موازین حقوقی ، حق یك پاپ درمورد خلع یك پادشاه بیشتر ازحق یك پادشاه درخلع پاپ نیست هردومیتوانند پروتست کنند و پروتست ایشان ممکن است وزن وارزش داشته باشد . هردو را میتوان ازطریق قانون خلع کرد ولی تنها بوسیلهٔ اتوریتهٔ موضوعهٔ مشروطه‌ئی که آنان را انتخاب کرده است وبالاخره دو نیروی دیگر که برای اتوریتهٔ روحانی باقی‌میماند یعنی حق نظم واداره کشیشان وحق تملك اموال لازم برای مقاصد روحانی ، متضمن قدرتی برای تسلط براتوریتهٔ سیاسی ودنیوی نیست » .

سپس ژان سلسلهٔ استدلال کلی خودرا درباب رابطهٔ بین دوقدرت روحانی ودنیوی منعطف بموضوع‌خاص رابطهٔ بین پاپ وشاه فرانسه نموده ولی‌این‌قسمت بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد وپس ازبحث در موضوع هبهٔ کنستانتین متوجه مسئلهٔ رابطهٔ فرانسه با امپراطوری شده میگوید : « روابط بین پاپ وامپراطوری هرچه که باشد ارتباطی به‌شاه‌فرانسه‌ندارد ونمیتوان پادشاه فرانسه رابدلیل روابط امپراطوری باپاپ مطیع پاپ شمرد». میگوید: «موضوع هبهٔ کنستانتین تنها درمورد بعضی‌ازقسمت های ایتالی قابل‌استعمال‌بوده‌وربطی بفرانسه ندارد » .

آنگاه متوسل بدلایل حقوقی شده وموضوع را ازجنبهٔ حقوقی تحلیل کرده‌میگوید: «امپراطور نمیتواند قانوناً قسمتی ازامپراطوری را ازخودمنتزع کند و به پاپ یادیگری بسپارد ودرهرحال ولوآنکه صحت این عمل و قانونی بودن آنرا تصدیق کنیم در مورد فرانسه صدق نمیکند زیرا فرانکها هیچگاه رعیت امپراطوری وتابع امپراطورنبوده‌اند، واگرهم بوده‌اند اکنون استقلال خود را بدست آورده وعملا مستقل هستند» . درتحلیل امپراطوری گوید : « امپراطوری همیشه توأم بابی نظمی ورواج فساد بوده وامپراطور قدرت خود را بغصب‌ازمردمیکه قبل ازاومیزیسته‌اند بدست آورده‌وغاصب است ولذا مردم بعد یعنی نژادهای آینده میتوانند حقوق غصب شدهٔ اجداد را باز پس گرفته‌دعوی‌استقلال‌نمایندومستقل‌شوند. درهرحال برای‌فرانسویان‌لااقل دیگر امپراطوری آن وجههٔ اسرارآمیز وسحر معمائی را ندارد » .

بالاخره ژان فصول آخر کتاب را وقف بحث درباب قدرت پاپ از جهات دیگر نموده وخلاصه آنکه ریاست پاپ را تنها درکلیسا آنهم بمفهوم مدبر تشکیلات معنی‌میکند

بدین دلیل که ازحیث اتوریتهٔ روحانی تمام اسقف‌ها مساوی‌اند و کسی‌را فضیلتی بردیگری نیست وسلسلهٔ مراتب در روحانیت معنی ندارد . ژان قبول‌دارد که مقام پاپی مقامی منحصر بفرد است وناشی ازخدوند ولی بعقیدهٔ وی انتخاب شخصی که واجد این‌مقام شودمربوط بمردم ونتیجهٔ توحید مساعی بشراست . گوید : «پاپ نیزممکن است استعفا دهد ویادرنتیجهٔ سوء رفتار خلع شود . » ونیز گوید : « بادرنظر گرفتن آنچه که درباب اموال کلیسا قبلا درکتاب ذکر گردیده‌اتوریتهٔ روحانی دردرون‌کلیسا حکم‌یك شرکت را دارددوشك نیست که یك شورای عمومی‌کلیسا نیز میتواند پاپ را خلع کند واین وظیفه راکالج کاردینالها میتواند انجام دهد واین‌مجمع باپاپ همان رابطه‌را خواهدداشت که پارلمانهای‌فئودالها باپادشاه دارند »

مینویسد : (۱) « مسلماً بهترین شکل حکومت برای کلیسا آن خواهد بود که نمایندگانی ازطرف‌هرایالت در تحت نظر پاپ انتخاب شوند تا در حکومت کلیسا همه سهیم باشند »

وی مقاومت دربرابر پاپ را تجویز میکند و برای اثبات حقیقت آن همان اصول ودلائلی را ذکرمیکند که نویسندگان قرون وسطی برای تجویزمقاومت برضد شاه‌بکار برده‌اند . میگوید : (۲) « صحیح است که نمیتوان هیچ نوع اقدام حقوقی وقانونی‌برضد پاپ نمود ولی چنانچه وی موجب شورش واغتشاش‌گردد وبا وجود تذکر و تعقیب ترك رویه نکند بنظرمن دراین موردکلیسا راباید وادارکرد که برضد پاپ عمل واقدام نماید. وزمامدار سیاسی میتواند ضربت شمشیر پاپ را با شمشیر خویش پاسخ دهد زمامدار در انجام چنین‌عملی، برضدپاپ‌عمل‌نکرده بلکه برضددشمن‌خویش‌ودشمن‌جامعه‌قیام‌نموده‌است» باید دانست بطوریکه ازاین نوع گفته های ژان‌که خود نیز ازروحانیان بوده هویداست دعوی استقلال وحاکمیت مطلقهٔ (سوورنتهٔ) پاپ بطوری زننده بود که حتی بسیاری از کلیسائیان نیز آنرا وارد ندانسته‌اند و همین احساسات اعتزالیون نیز موجب تکوین وظهور مشروطیت در حکومت کلیسا وظهور سیستم نمایندگی در کلیسا مطابق روش قرون وسطی گردید .

اما درباب تشکیلات دولت دنیوی ، ژان کمتر ازآن سخن رانده ورویهمرفته معتقد به شکل‌سلطنت مشروطهٔ قرون وسطائی است . وی‌منکر آن است که پاپ‌**مرووژنیان‌ها** را خلع کرده باشد و **پپن** را بجای ایشان گذاشته باشد و معتقد است که پپن از طریق انتخاب‌بوسیلهٔ بارونهابر گزیده شده. گوید:«درتمام اموردنیوی‌بارونها هستند که‌مراقبت ازاعمال شاه نموده و اورا برعایت انضباط وامیدارند .

دراینجا نیز ژان فلسفهٔ ارسطو را بکمك خود طلبیده **سلطنت مشروطه** راهمان **حکومت پولیتی** ارسطو میداند که ترکیبی است ازدموکراسی واریستوکراسی . باید دانست که در زمان ژان، مشروطیت قرون وسطی در همهٔ نقاط اروپا کم وبیش در حال تکوین وشکل‌گرفتن بوده . اولین **جلسهٔ شورای اتاژنروی فرانسه** در سال ۱۳۰۲

---

۱ – Schard چاپ ۱۵۶۶ صفحهٔ b ۲۰۲ (۲) کتاب فوق صفحهٔ a ۲۱۵

درفرانسه منعقد گشت. **شوراهای نمایندگی** مشابه آن نیز از **نمایندگان املاك** درخلال قرن ۱۳ درانگلیس و ایتالیا و آلمان و اسپانی تشکیل شد. لهذا این نظریات سیاسی که از طرف ژان ابراز شده بمراتب بیشتر از عقاید حکومت مطلقه یا **ابسولوتیسم** اگیدیوس (۱) وبعضی دیگر معرف تمایلات سیاسی عصر میباشد. لذا باآنکه ژان یك فلسفهٔ سیاسی منظم (سیستماتیك) بعالم فلسفه تقدیم نکرده تحریرات وی، هم ازلحاظ معرفی تمایلات زمان خویش وهم ازحیث زمان بعد از وی حائز اهمیت است.

ژان هم فرانسوی وهم ازروحانیان بوده وهم ازلحاظ تاریخی وهم ازلحاظ حقوقی بطرفداری از استقلال فرانسه برخاسته. وی تمیزی دقیق قائل میشود بین تملك اموال و کنترل اموال از طرف شاه یا از طرف کلیسا بوسیلهٔ پاپ، خواه مالك خصوصی اموال کلیسا وکلیسائیان باشند یا اشخاص کشوری. وی براستدلالات سابق در باب استقلال اتوریتهٔ روحانی ودنیوی تحلیلی نافذ ازارتباط آن با طبیعت ونیز درمورد هدفهای قدرت روحانی افزوده و بحث خود را بدینجا میکشاند که **اتوریتهٔ روحانی را نمیتوان بهیچ روی یك قدرت حقوقی دانست**. میگوید: « **قدرت روحانی محتاج بقدرت اجرائی نیست واگرمحتاج شود باید متوسل بقدرت سیاسی گردد**».

وی نسبت به جنبهٔ اخلاقی ومذهبی قدرت روحانی تأکید میکند. رویهمرفته استدلال ژان بمنزلهٔ اعتراض وپروتستی است نسبت به تعرض بمذهب از طریق قانون عرف و هم برضد استقلال و قدرت حاکمهٔ پاپ است که بنظر ژان، سوورنتهٔ مزبور تقلیدی است از سوورنتهٔ حقوقی وقضائی امپراطور. درپایان اظهار نظر میکند که: « **همانطور که مطلقیت (ابسولوتیسم) پاپ صحیح نیست بهتر است مزاج رژیم سلطنت رانیز بوسیلهٔ اجرای اصل نمایندگی معتدل سازیم** ».

بدیهی است که این نوع گفته ها سهمی مهم در بحث های سیاسی آینده داشته ومؤثر افتاد. بامقایسهٔ عقاید ژان بااگیدیوس دیده میشود که چگونه فلسفهٔ ارسطو در دنیوی ساختن‌وعقلانی نمودن افکارحتی‌درحوزهٔ محدود افکار ارتودوکس‌نفوذ یافته‌است.

مشاجرهٔ بین بونیفاس وفیلیپ اهمیت عظیم درنمو فلسفهٔ سیاسی داشته وبطورکلی ایجاد یك دعوی قطعی ومشخص نسبت بقدرت مستقله وحاکمیت مطلقهٔ پاپ نمود که بعداً این دعوی بسط یافت وشامل قدرت مستقله وحاکمهٔ شاه وامپراطور و هرزمامدار دیگر نیز گردید و این دعوی را بر پایهٔ اصول الهی بنا نهاد. ظهور ادعای مزبور که مولود بحث تئولوژیکی لگالیسم بوده مقدمهٔ حمله‌ئی دسته جمعی به **اصل قدرت مطلقهٔ فرد** گردید، آن‌فرد هرکس که بوده باشد اعم‌ازپاپ یا شاه یا هرزمامدارومقتدر دیگر. وحتی درموردخاص مشاجرهٔ بین‌پادشاه فرانسه وپاپ این‌حمله به دوسمت حرکت‌اصلی‌سیر کرده وبجریان افتاد:

(**اول**) قدرت حاکمه و مستقلهٔ پاپ مورد اعتراض واقع شد بدین دلیل که« **کار پاپ کاری مذهبی وروحانی است** و دلیلی ندارد که قدرت روحانی قدرتی مستقل

Absolutisme - ۱

ومطلق وپاپ فعال مایشاء باشد » ودرنتیجه این فکر بوجود آمد که باید پاپ رامحدود نمود بانجام وظائف اخلاقی ومذهبی .

(دوم) بقدرت مطلقهٔزمامدار دنیوی اعتراض شدبدین دلیل که «**قدرتسیاسی ، ذاتاً ظالمانه وجاذب ستمگری ومزاجش مستعد جور ، وطبیعتش بیدادگری است** واین قدرت در هرجا و هرزمان که وجود پیدا کند یا وجود داشته باشد جاذب و جالب‌ظلم‌است یعنی آنکه**ستمگری، ذاتی‌قدرت دنیوی وسیاسی‌میباشد ولذالازم است که طبع آنرابادوای مسکن‌اصل نمایندگی‌واصل رضایت محکوم‌اعتدال بخشیده حدت وحرارت‌آنرا تقلیل وتسکین دهیم .**»

درقسمت اول یعنی درطریق **محدود ساختن قدرت روحانی وتفکیک‌آن ازقدرت سیاسی**دو نفرفیلسوف جهدوافی‌مبذول داشته‌اند که‌درفصل بعد عقایدآنها ذکر خواهد شد یکی **گیوم دوکام** و دیگر **مارسیل دوپادو** که فرضیهٔ مزبور را از لحاظ منطق‌کامل کرده است .

درقسمت دوم یعنی‌این فکر که «**اجرای اصل نمایندگی‌ذاتی‌تمام حکومت های خوب است** و هیچ حکومتی بدون رعایت آن نمیتواند خوب باشد » ابتدا در **فرضیهٔ مصالحهٔ** (تئوری کنسیلیهٔ) حکومت‌کلیسا شکل گرفته وتقویت یافت‌که شرح آن در فصل پانزدهم خوامد آمد .



فصل چهاردهم

در عقاید سیاسی مارسیل دوپادو ـ و ـ گیوم دوکام

(الف) مقدمه

مخالفت وخصومت با قدرت مطلقهٔ (سوورنتهٔ) پاپ که ذکراصول دلائل آن درفلسفهٔ انتقادی **ژان دوپاری** درفصل قبل گذشت بواسطهٔ شکست بونیفاس وشکست دعاوی او درفرانسه وبخصوص بواسطهٔ ۷۵ سال اقامت پاپها در **اوینیون** (۱) در خاك فرانسه و زندگی آنها درمدت مزبور درتحت نفوذ سلطنت فرانسه شدت یافت. بدیهی است هنگامی که زمامداران سیاسی اروپا مایل نبودند که تابع کلیسای رم باشند بطریق اولی مایل نبودند که تابع کلیسای پاپ مقیم فرانسه باشند که گیوم دوکام از طریق طعنه و استهزا آنرا **کلیسای اوینیون** میخواند. **دانته** در کمدی الهی خود پاپهای فرانسه را «**گرگان درجامهٔ شبان و در کمین شکار**» میخواند. **پترارك** (۲) شاعرایتالیائی با جملات زننده بدیشان حمله میکند وحتی فرضیهٔ **پترین** (۳) بطرفداری پاپ در نظر بسیاری از کاتولیکها زننده آمده زیرا آنرا منافی معتقدات خویش درباب آزادی روحانی در درون کلیسا دیده اند. یکی از مسائل مهمی که موجب درد سر پاپها شد موضوع اموال کلیسا بودکه بحث در آن در اوایل قرن ۱٤ در یك مشاجرهٔ مهم با عده ئی متنفذ از فرقهٔ فرانسیسکانها درمورد لزوم فقرمذهبی آغاز گردید. عدهٔ کثیری ازاعضاء این فرقه معتقد بودند که طبق اصول عقاید تابع سنت فرانسیس، اموال تنها تا مقداریکه حداقل احتیاجات را برای زنده ماندن تأمین نماید لازم است.ورد اموال و نفی ثروت برای انجام امور روحانی بنحو شایسته ضروری است. ژان دوازدهم این عقیده را کفر دانسته رئیس فرقه را معزول وتکفیر کرد و مقررات را تغییرداد. سه نفرازاشخاص معروف که دراین مشاجره بطرفداری امپراطور برخاستند یکی **میکائیل** از **سسنا** (٤) دیگر **بوناگراسیا** از **برگامو** (۵) و سوم **گیوم دوکام** بود.

این سلسلهٔ وقایع وسیرافکارموجب شد که کیفیت قدرت روحانی بخصوص رابطهٔ آن با قدرت مطلقهٔ پاپ موضوع عمدهٔ فلسفهٔ سیاسی عصر قرار گیرد.

دیگرازمشاجراتی که درمیان پاپ ویك زمامدارسیاسی دست داد موضوع مجاهدهٔ

۱- Avignon   ۲- Pétrarque فرانسیسکوپترارك (۱۳۰٤-۱۳۷٤)   ۳- Petrine
۴- Michael , Cesena   ۵- Bonagratia , Bergamo

ژان بیست ودوم پاپ مقیم اوینیون بود که خواست دریکی ازانتخابات امپراطوری که مورد منازعه واقعشده بود دخالت نماید. منازعه ئی که بدینطریق در سال ۱۳۲۳ آغاز گشت بوسیلهٔ اسقفهای ژان بیست و دوم و **کلمان ششم** (۱) ادامه یافت وتا بعد از مرگ لویز از اهل باویریعنی تا سال ۱۳۴۷ خاتمه نپذیرفت.

این مشاجره نیزموجب نشر کتب ورسائل بسیار گردید (۲) ودرخلال آن نیزدونفر متفکر و نویسندهٔ مهم در تاریخ فلسفهٔ سیاسی بوجود آمدند یکی **مارسیل دوپادو** و دیگر **گیوم دوکام**.

پاپ در این هنگام مجاهده میکرد که خود را یك قدرت خاص تمام حکمیت های بین المللی معرفی کند وچنین مقامی را در میان ملل احراز نماید. مخالفین پاپ به رد این دعوی برخاستند. درسال ۱۳۳۸ دستهٔ انتخاب کنندگان امپراطور که اولین مرتبه بود که بعنوان یك اتحادیه یا دسته بفعالیت پرداختند طبق اعلامیهٔ **رنس** (۳) اعلام داشتند که امپراطوری محتاج بتأیید پاپ نیست. بدینطریق ادعائی که امپراطوران از هانری چهارم ببعد درمورد استقلال خود اقامه کرده بودند دراینموقع صورت کنستیتوسیونل پیدا کرد یعنی بصورت قانون موضوعه درآمد بطوریکه دریکی ازفرامین پاپ موسوم بفرمان طلائی (٤) که درسال ۱۳۵٦ صادر گشت وطرز جریان انتخابات امپراطوری را طبق آن مقرر میداشت کلیهٔ مواد مربوط بتأیید پاپ راازآن حذف نمود وصادر کنندهٔ آن **اینوسان ششم** چاره ئی جز تسلیم نداشت. بدینطریق قدرتیرا که اینوسان سوم در فرمان موسوم به **ونرابیلم** (۵) برای خود قائل شده بود ازمیان رفت.

نیروهای سیاسی که در این مشاجره مؤثر و باعث حصول نتیجهٔ فوق گردید اصولا مشابه با همانها بود که در مشاجرهٔ بین بونیفاس و شاه فرانسه نیز مؤثر گردیده منجر بهشکست بونیفاس شده بود

ظهوریك نوع حس ملیت مقدماتی و ناسیونالیسم نابخته درآلمان مانع شد ازاینکه پاپ بتواند طرفدارانی درمیان تابعین خود و رعایای امپراطور درآلمان پیدا کند. از طرف دیگرچون پاپ متکی بشاه فرانسه بود این نکته حتی درآلمان موجب عدم رضایت طرفداران پاپ گردیده عقیده بلزوم اصلاحات کلیسا منحصر بحزب امپراطوری نگشت و سایرین را نیز بمخالفت با نیات پاپ برانگیخت.

ولی در این مشاجره کمتر از مشاجرهٔ سابق بین فرانسه و پاپ حق ملیت ظاهراً دخالت داشت. ضمناً تحریرات منظم (سیستماتیک) درباب حقوق مشروطیت آلمان ازاین زمان آغاز گردید. (٦) ازدونفر نویسندهٔ فوق که بطرفداری امپراطور برخاستند مارسیلیو ایتالیائی بود و گیوم دوکام انگلیسی. اولی دردانشگاه **پادوئا** درایتالی ودومی دردانشگاه

---

۱ — Clément VI ۲ — R. Scholz درکتاب Bibliothek جلد دهم باب ۱۹۱٤ صفحات ۵۷٦ ببعد فهرستی ازشصت جلد ازاین کتب ورسائل بدست میدهد ۳ـ Rennes پایتخت قدیم دوک نشین برتانی دز غرب فرانسه ۴ـ Bulle d'or , Golden Bull ۵ ـ Venerabilem
٦ ـ رجوع شودبه C. H. Mc Ilwain صفحهٔ ۲۸۸ ببعد

آکسفورد درانگلیس تربیت یافته و اتفاقاً هیچ یك از آندو علاقه وارتباطی با آلمان یاباسنت امپراطوری نداشتند. موضوع اصلی تحریرات هردو نویسنده درباب لزوم استقلال انتخابات امپراطوری وتعیین امپراطوربود، درحالیکه علاقهٔ خاصی بدان نداشتند ولذا استدلال ایشان ازلحاظ اصول اتوریتهٔ سیاسی، توجه مخصوص به آلمان ندارد وبراساس کلیات است وبیشتر متوجه حکومت کلیسا و فرضیهٔ **پترین** درباب قدرت پاپ بوده و این همان موضوع بحث ژان دوپاری است. مسئلهٔ حکومت پاپ و **لزوم اصلاحات مذهبی،** نیم قرن بعداز این تاریخ مهم ترین موضوع بحث روز قرار گرفت.

مشاجرهٔ بین **ژان بیست ودوم** با **لوی باویر** کانون مباحث سیاسی رابنحوثابت تغییرداد. درطی این جریان، **مسئلهٔ استقلال قدرت سیاسی وانفکاك آن ازاتوریتهٔ روحانی** حل گردید ولزوم این تفکیك امری مسلم شمرده شد. از آن پس دیگر اختلافی دراین باب نبود مگر درمواردی معدود که سیاست ملی یامسائل سیاسی دیگر موجب میشد که اظهاری برخلاف اصول فوق بعمل آید. ولی مسئله ئی راکه این مشاجره بوجود آورد وبحث درآن آغاز گشت عبارت بود از**موضوع سلطنت دربرابر حکومت نمایندگی یاسلطنت مشروطه**. مسئلهٔ رابطهٔ بین هرقدرت مطلقه (یاسوورن) باهیئت دسته جمعی که برآن حکومت میکند (اعم ازکلیسا وکلیسائیان یادولت ومردم وامثال آن) نیزمطرح مذاکره و بحث قرار گرفت. البته در این زمان موضوع اخیر هنوز باپاپ و کلیسائیان ارتباط داشت یعنی بحث میشد دراینکه رابطهٔ پاپ باکلیسائیان چیست؟ وحدود قدرت پاپ برایشان تاچه پایه است؟ اگرچه مجاهدات طرفداران این جنبش برای مشروطه کردن حکومت پاپ درحوزهٔ کلیسا دراین زمان به نتیجه نرسیدولی شعلهٔ این آتش فروزنده، ازحوزهٔ کلیسا به دربارشاهان وزمامداران وحوزهٔ حکومت دولتها سرایت کرد تاقرون بعدکه به نتیجه رسید ورابطهٔ دولتها باملت ها بطورقطع درملل مترقی اروپامعلوم گردید.

بهرحال اهمیتی که دراین زمان درتاریخ فلسفهٔ سیاسی مشاهده میشود بیشترهمان **تغییرمحور بحث های سیاسی** است. دیگر آنکه شکست طرفداران اصلاح کلیسا وعلاقمندان باداره کلیسا بوسائل مشروطیت ووضع قوانین ازلحاظ تاریخی ارتباط مستقیم دارد باحملهٔ انقلابی که درقرن شانزدهم نسبت به کلیسا بعمل آمد، وریشهٔ آن انقلاب ضد کلیسا را دراوضاع قرن مزبور میتوان یافت.

چون در حقیقت نتیجهٔ مشاجره و بحث های این زمان بطوریکه اشاره شد معلوم است یعنی: (**اولا**) استقلال قدرت دولت سیاسی وعدم اتکاء آن بکلیسا و(**ثانیاً**) شکست طرفداران اصلاح کلیسا نتیجهٔ مشاجرات مزبورمیباشد، لذا تحلیل تحریرات نویسندگان حزب پاپ دراینجا دیگرمورد ندارد ومیتوان از آن صرف نظر نمود. بخصوص که نویسندگان مزبور نتوانستند چیزی به فلسفهٔ سیاسی وافکار گذشته بیفزایند که قابل ذکر باشد. بحث ایشان بیشتر مربوط است به حق پاپ در تأیید یالغو انتخابات امپراطوری و در واقع مبارزه ئی را انجام میدادند که قبلا آنرا باخته بودند وامید تجدید پیروزی هم در آن نبود. آنچه راکه در دفاع ازقدرت مطلقهٔ پاپ در کلیسا نوشته وگفته اند همان است که امثال

اگیدیوس کولوننا سابقاً گفته و نوشته بودند . اما چون تحریرات طرفداران لوی مخصوصاً **مارسیل دوپادو وگیوم‌دوکام** حاوی مسائلی است که در فلسفهٔ سیاسی در موضوع **رابطهٔ دولت با ملت وزمامدار با مردم** مؤثر افتاده وبعدها افکار مزبور پرورده شده وبه نتایجی رسید ، قابل ذکرمیباشد وسزاوار است که این فصل به تحلیل عقاید سیاسی دونویسندهٔ فوق‌الذکر اختصاص داده شود .

فرضیهٔ مارسیل یکی ازمهمترین و جالب ترین فرضیه‌های مولود افکار سیاسی قرون وسطی است زیرا اولین مرتبه درتاریخ نشان داد که **تفسیر طبیعی فلسفهٔ ارسطو ازلحاظ منطق چگونه‌افکاررا به عقایدتخریبی وتحولی‌یعنی برضد اوضاع زمان سیرمیدهد** ودربطن فلسفهٔ مزبور چنانچه ازلحاظ طبیعت معنی شود (نه ازحیث مذهب واخلاق) چه آتشی نهفته است . فرضیهٔ مارسیلیو کاملا براساس منطق وبا طی درجات مرتب منطقی تنظیم شده وحد اعلای اسلوب منطقی درآن رعایت گردیده وشامل عناصرمتعددی‌است که بعد ها به اهمیت عظیم‌آن پی‌برده‌شد ولی‌ازلحاظ مقایسهٔ آن بااوضاع زمان تحریر کتاب یعنی.سال ۱۳۲٤ ، چندان عملی نبوده و بحثی بنظرمیآمدکه ازجهت مرام وعقیده قابل توجه باشد .

اما **فرضیهٔ‌گیوم دوکام** کمترمنظم (سیستماتیك) است شاید بدان‌سبب که مسائل سیاسی در نظر وی مسائل ثانوی بوده نه اصلی . ولی برخلاف فلسفهٔ مارسیلیو بیشتر بااوضاع زمان وحقایق وواقعیات روز وفق میداد وبهمین سبب فلسفهٔ وی دراواخر قرن ۱٤ ودرقرن ۱۵ بیشترردرتعیین خط سیرفلسفهٔ سیاسی مؤثرافتاد .

(ب) مارسیل دوپادو - فلسفهٔ ارسطوئی انحرافی (۱)

(۱۲۷۵-۱۲٤۲ ب.م.)

شرح حال :

مارسیل دوپادو (مارسیلیو - آف - پادوئا) تئولوژیست وپزشك ایتالیائی‌است که تحصیلات خود را درپاریس انجام داده . در سال ۱۳۱۲ بریاست دانشگاه پاریس تعین‌گردید . هنگامیکه امپراطورلوی چهارم درجستجوی یکنفرتئولوژیست بودکه وی را در مبارزهٔ با ژان بیست و دوم یاری کند مارسیلیو بمساعدت وی برخاست وکتاب **دفنسورپاسیس** (۲) یعنی **دفاع ازصلح** را درپاریس نوشت . جنبهٔ انقلابی این‌کتاب ازسایر کتب انقلابی ورادیکالیسم قرون وسطی بیشتراست . مارسیلیو امپراطوررا برای بکاربردن افکار نوین خود مستعد یافت وبه وی نزدیك شد و ازطرف لوی به مأموریتی به رم رفت. مارسیلیو ازاین پس‌تاسال ۱۳۳٦ سمت **ویکر** (ویکار یعنی نماینده پاپ ۳) را داشت .

---

۱ - Aristotianisme Averroiste ۲ - Defensor Pacis ۳ - Vicaire , Vicar

تألیفات :

کتاب **دفنسورپاسیس** مارسیلیو (۱) خطاب به لوی ازاهل باویر است ودرسال ۱۳۲٤ تحریر آن پایان‌یافته . پس‌ازتحریر کتاب، مارسیلیو به‌آلمان پناهنده شد و بیشتر ازحیات خود را تاآخر عمر در آنجا گذرانید ولی فرضیهٔ وی در این کتاب نه بنحو خاص به‌آلمان‌مربوط است ونه به‌امپراطوری.احتمال دارد که‌تحریراین کتاب‌قبل‌ازآغازمشاجرهٔ بین‌لوی‌وپاپ شروع شده باشد و کتاب بطوری نگاشته‌شده که ازآن، مشاجرهٔ بین‌لوی وپاپ بهیچوجه‌استنباط نمیشودومانندآن‌است که چنین‌مشاجره‌ئی‌رخ نداده‌باشد.وی‌در قسمت ازکتاب اشاره به گفتگوی مزبور نمیکند ، قسمتی از کتاب که در ردپاپ نوشته شده باشرکت **ژان دوژاندوم** (۲) تحریر یافته که پروفسوری در پاریس و نویسندهٔ چندین تفسیرازفلسفهٔ ارسطو ازدریچهٔ چشم منحرفین‌است .

عموم نویسندگان معاصر ومفسرین فلسفهٔ سیاسی معترفند که ژآن در تحریر این کتاب بامارسیلیو همکاری کرده ولی بطوری وحدت عقیده وشباهت انشاء بین تحریرات آنها موجود بوده و مندرجات کتاب بطوری شایسته تنظیم شده که بهیچوجه نمیتوان تحریرات آندورا ازیکدیگر تفکیك کرد وتشخیص داد که کدام رامارسیلیو نوشته و کدام راژان برشتهٔ تحریر درآورده است .

دیگرازتألیفات مارسیلیو کتابی است مختصرتر ازکتاب فوق موسوم به **دفنسور مینور** (۳) که درسال ۱٤٤۲ تحریرشده و دیگر کتابی است درباب امپراطوری (٤)

درتحلیل عقاید سیاسی مارسیلیو :

پرویته ارتون مترجم کتاب دفاع ازصلح مارسیلیو بانگلیسی معتقداست که‌فرضیهٔ مارسیلیو درباب حکومت دنیوی برپایهٔ تجربه وعمل وهم فرضیات دولتهای سیتهٔ یونانی تحریرشده وبحث وی درمسائل مورد عمل وواقعیات زمان بامسائل مربوط به‌این شکل حکومت مربوط است وباآن وفق میدهد . وی یکنفرایتالیائی میهن پرست بنظرمیآید که خصومتش نسبت به پاپ محتاج به محرکی از ناحیهٔ آلمان یاناحیهٔ دیگر نباشد . درباب امپراطورنیز چنین بنظرمیآیدکه ظاهراً چندان علاقه‌ئی به امپراطور ندارد مگردرحدود احتیاج علایق شهر مولد وموطن خودکه شهر **پادوئا** باشد . احساسات شدید ضد پاپی وی بعلت‌آنکه **پاپ‌را علت نفاق واختلاف وسبب فقدان اتحاد درایتالیا میداند** به احساسات ماکیاولی که دوقرن بعد ازوی میزیسته است بی‌شباهت نیست (٥) . ظاهراً

---

۱ ـ تازه ترین ترجمه وچاپ این کتاب دوچاپ است یکی بزبان انگلیسی ترجمه و تألیف C. W. Previté - orton چاپ کمبریج بسال ۱۹۲۸ ودیگر بزبان‌آلمانی‌ازطرف R. Scholz چاپ هانوور آلمان بسال ۱۹۳۳

۲ ـ Jeanne de Jandum ۳ ـ Defensor Minor ابتدا بوسیلهٔ C. K. Brampton بزبان انگلیسی ترجمه ودرسال ۱۹۲۲ دربرمینگهام انگلستان بچاپ رسیده

٤ ـ De translatione imperatoris in Causa matrimoniali

٥ ـ رجوع شود بکتاب وی ترجمهٔ انگلیسی قسمتهای ۱و۲ و ۳

مارسیلیو این کتاب رابرای دفاع از امپراطوری ننوشته بلکه هدف وی برهم زدن کلیهٔ سیستم امپریالیسم پاپ بوده که اینوسان سوم آنرا معمول داشته بود و همچنین ابطال قانون شرع نیزهدف او بوده.

قصد مارسیلیو آن‌است که دعاوی ومقاصد اتوریتهٔ روحانی‌را درمورد کنترل‌مستقیم یاغیرمستقیم اعمال حکومت های دنیوی تعریف و دقیقاً محدود نماید و دراینمورد و هم درمورد اینکه کلیسارا درتحت قدرت دولت قراردهد ازعموم نویسندگان قرون وسطی جلوتررفته وشاید سزاوارباشد وی‌را ازلحاظ مسلك سیاسی اولین **ارآستیان**(۱) بخوانیم.

مارسیلیو مبنای فلسفی فرضیهٔ خورا ازارسطو گرفته ودرمقدمهٔ کتاب‌خود مینویسد که کتاب وی متممی‌است برای قسمتی از کتاب سیاست ارسطو که ازاسباب وعلل انقلاب واغتشاش کشوری بحث میکند. میگوید: «تنها یك‌علت مهم درنزد ارسطو نامعلوم بود، چون آن علت هم درزمان وی وجود نداشته و آن دعوی پاپ است که خود را قدرتی اعظم ومافوق‌همهٔ زمامداران میداند وبخصوص دعاوی پاپهای تازه‌کار که درتمام صحنهٔ اروپا وبالاخص درایتالی موجب اغتشاش وبی‌نظمی شده‌اند.»

مارسیلیو مدعی‌است که وی درجستجوی یافتن علاج این بی‌نظمی‌است که پاپ علت آن میباشد. اصلی ازفلسفهٔ‌ارسطو که مارسیلیو آنراپذیرفته وبحث خودرا ازآنجاآغاز میکند این است که **جامعهٔ بی نیاز میتواند هم حاجات فیزیکی و هم حاجات اخلاقی خود را مرتفع سازد**. ولی ازاین اصل استنباط دیگری نموده و نتیجه‌ئی گرفته که اساساً بانتیجه‌ئی که سایر ارسطوئیان قرون وسطی ازاصل مزبور گرفته اند فرق دارد ومحتمل‌است که سیرافکاروی نتیجهٔ نفوذ فرقهٔ منحرفین لاتن باشد که آنهارا **اورروئیست های لاتن** میخواندند. اگرچه تاکنون هنوز معلوم نشده که یکی از منحرفین ماقبل مارسیلیواستنباطی شبیه مارسیلیو کرده باشد.

ژان دوژاندوم که درتحریرقسمتی از کتاب مارسیلیو بطوریکه اشاره شد باوی شرکت داشته است درربع اول قرن ۱۴ نمایندهٔ عمدهٔ منحرفین ورئیس ایشان درپاریس بود و میتوان احتمال داد که جمله هائی که بوی عقاید منحرفین را میدهد و مخصوصاً قسمت هائی که مربوط به ارسطوست بقلم‌وی تحریر شده باشد ولی بعقیدهٔ اکثرمفسرین فلسفهٔ سیاسی معاصر، شخص مارسیلیو نیز از منحرفین ارسطوئی بوده . باید دانست که علاوه برپاریس ، شهرپادوئادرایتالی نیزمرکز عمدهٔ تعلیمات ارسطوئیان منحرف‌بوده ومارسیلیو مسلماً این فلسفه رادرآن شهرتحصیل نموده است . (۲)

خواص اساسی مسلك **اورروئیسم لاتن** (فلسفهٔ انحرافیون) عبارت است‌از :

(اولا) ناتورالیسم (مسلك طبیعی)

(ثانیاً) راسیونالیسم (مسلك عقلیت)

---

۱ - **Erastian**، ۲ـ رجوع شود به **Scholz** صفحهٔ **Iiii** برای‌ملاحظهٔ فلسفهٔ منحرفین‌لاتن رجوع شود بکتاب **Siger de Brabant** تألیف **P. Mandonnet** در دو جلد چاپ دوم طبع **Louvain** بسال ۱۹۱۱ **Siger** معلم علم سیاست بوده وپیردو بوادروس وی را استماع کرده‌است

تابعین این عقیده حقیقت مطلق بودن الهام مسیح را تأیید میکنند ولی آنرا کاملا ازفلسفه جدا دانسته وبرخلاف عقیدهٔ توماس داکوین معتقدند که استنتاجات عقلی فلسفه ممکن‌است کاملا باحقایق ایمان‌تضادداشته باشد. بنابراین **مسلك انحراف** یااورروئیسم معتقد به **حقیقت دوگانه** یا**حقیقت دوروی** یا**حقیقت ذوجنبتین** است یکی**حقیقت الهی** یا**ایمانی** ودیگر**حقیقت فلسفی** ولو که نتایج آندودرحال‌تضاد بایکدیگرباشند.

مارسیلیو درکتاب خود عقل والهام را ازیکدیگر جداکرده میگوید: « بمسئلهٔ الهام تنهابصرف ایمان خالص معتقد هستم بدون دخالت عقل . معهذا عقل والهام درحال توافق بایکدیگر هستند » وعقیدهٔ مزبور عین عقیدهٔ انحرافیون است . مسلك انحرافی برخلاف سنت مذهبی درمورد اخلاقیات ، برجنبهٔ دنیوی‌آن تکیه کرده‌میگوید: «(**اولا**) تئولوژی (مذهب شناسی) چیزی به علم عقلی اهداء نمیکند. (**ثانیاً**) سعادت ومسرت در این حیات دنیوی بدون کمك خداوند تحصیل میشود . (**ثالثاً**) طبق‌علم‌اخلاق‌ارسطو**تنها حیات اخلاقی برای رستگاری کافی‌است** (یعنی احتیاجی به حیات مذهبی نیست)» و مارسیلیوهم نظریات مزبوررا تأیید میکند (۱)

مارسیلیو میگوید: « **جامعه های بشری ازنقطهٔ نظر عقل بنحو اکمل و بمفهوم کامل عموداً بی‌نیازهستند**» وهم گوید : « **آنچه که بمن مربوط است همین است وبس** البته مذهب نتایج اجتماعی دربردارد که ازحقیقت مذهب جداست‌ولذا ممکن است ازطرف جامعه درآن دخالت شود واداره گردد وتحت نظم ونظامی آورده شود ولی هرنوع **تأثیراتی را که مذهب نسبت بحیات آینده (پس از مرك) دارد میتوان بهمان آینده واگذاشت** ومیتوانیم آنرا ارتباطی بامسائل اجتماعی و زندگی دنیوی ندهیم .»

علایق‌روحانیازدریچهٔ چشم فلسفهٔ ارسطومآبی‌وطبیعی(**ناتورالیستیك**)مارسیلیو درواقع عین علایق مربوط بجهان دیگر است و ازلحاظ منطق ارتباطی بجهان فیزیکی وعلایق دنیوی وزندگی مادراین عالم ندارد ودخالت دادن آن درعلایق دنیوی نامربوط وبرخلاف منطق‌است . وازطرف دیگر **مسائل اخلاقی** یامذهبی که مؤثردرحیات‌دنیوی وحاضر انسان‌است عموماً وبدون استثنا درحوزهٔ نظارت‌واداره‌ٔ جامعه بشری قراردارد.

پس‌ازذکر کلیات عقایدمارسیلیو اینك‌تحلیل‌سیاسی اورادرذیل‌چهارعنوان بیان‌میکنیم:

(اول) ـ فرضیهٔ مارسیلیو درباب دولت

کتاب **دفنسور پاسیس** مارسیلیو بدو جزء عمده و یك جزء مختصر جمعاً به سه جزء تقسیم شده بشرح زیر :

جزء اول کتاب توضیح اصول فلسفهٔ ارسطوست بطور کلی و تا درجه‌ئی شامل مباحث فلسفهٔ سیاسی‌میباشد. هدف جزء اول کتاب آن‌بود که پایه‌ئی برای مسائل‌مطروحهٔ

---

۱ ــ رجوع شود بتاریخ فلسفه بزبان آلمانی بقلم Martin Grabmann چاپ Abtl بسال ۱۹۳۱ قسمت دوم

در **جزء دوم** بگذارد که در آن مارسیلیو در باب کلیسا و وظائف کشیشان ورابطهٔ ایشان با اتوریتهٔ کشوری و شروری که از سوء تفاهم یا سوء تعبیر این‌مسائل حاصل‌میشودبحث میکند- **درجزء سوم** که مختصر است چهل ودومطلب را بعنوان نتیجهٔ استنباطی از تئوریهای مشروحهٔ در دو جزء اول عنوان میکند.

مارسیلیو به تعقیب از خط مشی ارسطو **دولت را « نوعی موجود زنده » تعریف میکند** که مرکب است از اجـزاء و اعضائیکه وظائف لازمهٔ حیات را انجام میدهند (مفهوم دولت را در اینجاگویا شامل جامعه و حکومت سیاسی جامعه در دماغ خود تصویر میکند) - گوید صحت بدن این موجود زنده یا بتعبیر دیگر **تأمین‌صلح در وجود دولت** یاجامعه نتیجهٔ عمل‌منظم هر یك‌از اجزاءآن است وچنانچه یکی‌ازاعضاء کارخود را بدانجام دهد یا دخالت دروظیفهٔ عضو دیگر کنداغتشاش ونزاع دست‌میدهد. ونیز به‌تبعیت ازارسطو تشکیل جامعهٔ شهر راناشی از خانواده میداند ومیگوید شهر یك «جامعهٔ کامل» است که میتواند تمام حاجات لازم حیات نیك را انجام دهد ولی **اصطلاح «حیات نیك»** در نظر مارسیلیو دو مفهوم دارد یکی بمعنی خوب در حیات این جهان است ودیگر بمعنی حیات‌جهان آینده. گوید : «علم بموضوع اول ،یعنی **علم به‌حیات‌نیك دراین جهان، منوط است بمطالعهٔ شایسته درعلم فلسفه بهدایت عقل . وعلم به موضوع دوم منوط است به الهام وتنها از طریق ایمان حاصل‌میشود .** عقل نشان میدهد وحکم میکند باینکه **حکومت کشوری وسیلهٔ صلح و نظم بوده ولازم است** . ولی به مذهب نیز احتیاج است مذهب هم در این حیات جهانی ما مورد استعمال دارد . **مذهب وسیله‌ئیست برای رستگاری در حیات آینده** » همچنین مارسیلیو به تبعیت از ارسطو آن اجزاء وطبقاتی راکه برای تشکیل جامعه با یکدیگر همکاری‌میکنندصورت‌میدهد. میگوید:«عده‌ئی زارعین‌وصنعتگران‌هستند که‌موادلازم‌زندگی را تهیه میکنند و اخذ مالیات از ایشان لازم است زیرا برای حکومت مورد ضرورت میباشد . دیگر سربازان هستند وصاحبان مشاغل دولتی‌ودیگر کشیشان » گوید : « طبقهٔ اخیر یعنی کشیشان موجب مشکلی خاص گردیده ومخصوصاً موضوع محل وموقعیت ایشان در جامعه موجب اختلاف آراء وعقاید شده و این بسبب هدف دوگانهٔ مذهب است ونیز بسبب آنکه **هدف‌مذهب رادرباب‌دنیای دیگر نمیتوان‌باعقل‌درك کرد** . معهذاعموم مردم جهان اعم از مسیحیون یا کفارموافقت دارند که باید یك طبقهٔ خاص ازمردم، وقت وعمرشان وقف، عبادت و امور مذهبی گردد؛ فرق بین کشیش مسیحی و راهبان یاکاهنان اقوام دیگر تنها موضوع ایمان است. مسیحیت ایمان‌حقیقی‌است وسایر مذاهب‌چنین‌نیست اما از نقطهٔ نظر فلسفه ، این‌حقیقیت‌مافوق‌الطبیعه تأثیری ندارد.» مارسیلیو بدین‌طریق **وارد تعریف وظیفهٔ** کشیش مسیحی‌شده میگوید : (۱)

« وظیفهٔ کشیش آن است که مطالبی را که طبق‌آئین کتاب مقدس برای حصول رستگاری ابدی وفرار از بدبختی لازم‌است که بدان معتقد بود وعمل کرد یا اجتناب از

---

۱ - کتاب دفنسور پاسیس جلد اول شمارهٔ ۸ : ۷۱

آن نمودهم بداند وهم تعلیم دهد »

مارسیلیو بطوری که گفته شد کاملا تبعیت از استدلال وفلسفهٔ ارسطو نموده ولی به‌نتیجه‌ئی میرسد که با استنتاج سایر ارسطوئیان قرون وسطی فرق بسیار دارد. (اولا) با مقایسهٔ فلسفهٔ وی با فلسفهٔ‌ارسطودیده‌میشود که مارسیلیو به‌مسلك طبیعی (ناتورالیسم) فلسفهٔ یونان متوسل‌شده ولی‌بکتاب ارسطو همانطور که خودش میگوید ملحق یا‌متممی افزوده وآن عبارت است ازوارد کردن مسئلهٔ مذهب بصحنهٔ فلسفهٔ ارسطو بعنوان یك‌عنصر فوق‌الطبیعه . اما با مقایسهٔ فلسفهٔ وی با عقاید سایر ارسطوئیان قرون وسطی‌مارسیلیو در واقع حصار و دیواری بدور مسیحیت‌میکشد وآنرا فوق‌الطبیعه خوانده ووراء حوزهٔ بحث عقلی قرار میدهد .

میتوان نیز احتمال داد که شاید در اعماق قلب اصلا معتقدبه‌مذهب‌نبوده ولی‌چون چنین اظهاری مناسب زمان نبوده واورا از همه جهت و در همه جا مردود میکرده است برای اینکه بتواند درحوزهٔ دنیویـات و سیاست بحث کند و اوضاع سیاسی وهم اوضاع مذهبی زمان را مورد انتقاد قرار دهد بدور مذهب این حصار غیر عقلی (**ایرسیونال**) راکشیده بدون‌آنکه دلیلی برای‌آن ذکر کند تا بدینوسیله خودرا ازقید توجیه مذهب و آمیختن‌آن بامسائل دنیوی‌آزاد کرده باشد تابتواند آزادتر درمسائل‌سیاسی‌بحث‌نماید.

بامقایسهٔ فلسفهٔ مارسیلیو با فلسفهٔ توماس داکوین می بینیم که مارسیلیو در نقطهٔ مقابل توماس واقع شده زیرا توماس سعی‌دارد عقل وایمان‌را با یکدیگر وفق دهد ومارسیلیو آنها را از یکدیگر تفکیك میکند .

با مقایسهٔ فلسفهٔ وی با ژان دوپاری در باب محدود نمودن قدرت و وظائف روحانیون ، مارسیلیو خیلی جلوتر رفته بعقیدهٔ وی هراندازه که عنصر ایمان بعنوان وسیلهٔ نجاح وفلاح ابدی شایستهٔ احترام باشد ارتباطی به امور دنیوی نداشته و وارد نمودن‌آن درمباحث سیاسی ومسائل‌دنیوی نامربوط وبیمورد است . وچون مذهب امری غیرعقلی(ایرسیونال) است نمیتوان‌آنرا دروسائل وغایات امور عقلی دخالت داد. مفهوم این بیان‌آن است که مسائل دنیوی را تنها باید از لحاظ عقلیت وشایستگی عقلی همان مسائل قضاوت نمود و درآن تصمیم گرفت بدون رجوع به ایمان .

یکی از استنتاجات اساسی مارسیلیو این‌است که بنابمنظورهای‌سیاسی **وازلحاظ سیاسی** درتمام روابط دنیوی ،**کشیش ، تنها حکم یك‌طبقه را در جامعه دارد مانند سایر طبقات جامعه** بدون امتیاز مخصوص . واز لحاظ عقلی،کشیش مسیحی را عیناً مانند هرنوع پیشوای مذهبی درسایر مذاهب میشمارد بدین‌دلیل که حقیقتی‌راکه این طبقه تعلیم میدهند وراء عقل است و تنها بحیات‌آینده مربوط است . نتیجه‌آنکه در تمام امور دنیوی کنترل واداره کردن کشیش‌ها از طرف دولت‌اصولا وعیناً مانند اداره کردن دستگاه بازرگانی یا کشاورزی ازطرف دولت است .

مفهوم عقیدهٔ مارسیلیو در اصطلاح زمان معاصر چنین میشود که « **مذهب یك اثر (فنومن) اجتماعی است که عمال مادی دارد و ایجاد نتایج اجتماعی**

میکند » و لذا مانند سایر متعلقات بشری باید تابع نظم اجتماعی باشد . درباب این فرضیهٔ مارسیلیو، البته عقلیون واشخاصیکه پایهٔ عقایدشان بر عقلیت استوار است منکر آن نتوانند شد . وفرضیهٔ وی درباب تفکیك عقل از ایمان، ریشهٔ مسلك **شکاکین مذهبی** (سپتی کیسم مذهبی ۱) است و از لحاظ نتیجه و معنی در واقع معادل است با مسلك **سکولاریسم** (۲) یامسلك دنیویت که هم ضد مسیحی وهم ضد مذهب است . مارسیلیو بعلایق مذهبی که کلیسا مدعی انجام خدمت درراه آن علایق است ومسیحیون معتقداند که علایق وهدفهای غائی بشریت است حملهٔ مستقیم نمیکند ولی فلسفهٔ وی در باطن و بطور غیر مستقیم حملهٔ بدانهاست . **وی میخواهد وانمود کند که این معتقدات و علایق مذهبی آنقدر مقدس هستند که عقل حق ندارد بدانها دست یازد** . اما درعمل و نتیجه مثل این میشود که این مسائل بقدری ناچیز وجزئی میباشند که نباید وارد بحث در آنها شده، از طرف دیگر وی کلیسا را از هرجهت که مؤثر درامور دنیوی گردد جزئی و تابعی ازدولت دنیوی میشمارد .

(دوم) فرضیهٔ مارسیلیو درباب قانون و قانونگذار

سپس مارسیلیو بحث تمیز بین روحانیات و دنیـویات را منجر بموضوع حقوق و قانون وتعریف آن مینماید، وی در کتاب **دفنسورپاسیس** چهار نوع حقوق قائل میشود ولی میگوید نکتهٔ مهم همانا دونوع تمیز بین حقوق الهی وحقوق بشری است، امادر کتاب **دفنسورمینور** که بعدها نوشته شده حقوق را بدونوع تقسیم میکند حقوق الهی وحقوق بشری وچنین مینویسد : (۳)

« حقوق الهی عبارت است از امر مستقیم خداوند بدون مشورت ودخالت انسان در باب اعمال وافعال داوطلبانهٔ بشر در این جهان که بعضی کارها را انجام دهند واز بعضی دیگر اجتناب نمایند، اما بمنظور نیل به بهترین غایات در جهان آینده ویا درباب بعضی شرایط لازم برای انسان در دنیای دیگر »

و نیز گوید : « حقوق بشری عبارت است ازحکم و فرمان کل جسد جامعه یا جزء غالب آن (مقصود اکثریت است) ومستقیماً ناشی از شور وعقیدهٔ آنهائی است که قدرت وضع قانون بدانها سپرده شده ومربوطاست به اعمال و افعال داوطلبانهٔ انسان که دراین جهان انجام یا ازآن اجتناب شود ولی بمنظور نیل به بهترین غایات در این جهان و یا درباب بعضی شرایط لازم برای انسان دراین جهان نه جهان آینده . ومقصود من ازحکم و فرمان چیزی است که از تجاوز و تخطی ازآن دراین جهان بوسیلهٔ جریمه یا مجازات نسبت بتجاوز وتخطی کننده جلوگیری وبازور اجرا میشود . »

وی پس از این تعریف بین مجازاتهای آن نیز فرق میگذارد و میگوید : «**حقوق الهی پاداش‌ها یاکیفرها در بردارد که درحیات آیندهٔ جهان دیگر بوسیلهٔ**

---

۱ - Skepticisme   ۲ - Secularisme   ۳ - کتاب Defensor minor
شماره ۱، ۲ و ۴، ۱

خداوند اجرا میشود و برای تخطی از آن احکام، کیفر ارضی وجود ندارد و مجازات آن پس از ورود جسد به قبر و بدنبال مرك است و بس. **لهذا حقوق بشری ناشی از حقوق الهی نیست** ولی با آن مقایسه میشود. **هر قانون که عدم رعایت آن مستلزم مجازات ارضی باشد بنفسه و بواسطهٔ وجود همان مجازات ارضی مرتبط با حقوق بشری**، و اتوریتهٔ آن ناشی از تجویز بشر است.»

نکتهٔ فوق برای استدلال تالی آن حائز اهمیت بسیار است زیرا از این مطلب نتیجه میگیرد که «تعلیمات مذهبی کشیشان را اصولا نمیتوان یك قدرت یا اتوریته شمرد زیرا فاقد نیروی اجرائی در این حیات است مگر آنکه قانونگذاران بشری چنین قدرتی را بعنوان نمایندهٔ اجرا به کشیشان بدهند»

تعریف مارسیلیو از حقوق، از لحاظ وزن و اهمیتی که بعناصر حکم و تجویز میدهد و قائل به ارادهٔ قانونگذار و قدرت قانونگذار برای تحمیل ارادهٔ خود میشود، تعریفی خاص وفوق العاده است. میگوید: «**کلمهٔ حقوق و قانون، مفهوم قانون عقل یا عدالت ذاتی را دارد ولی بمفهوم قضائی (ژوریستیك) ناشی از اتوریتهٔ موضوعه و قدرت قانونی است** و درصورت نقض، مستلزم مجازات است.»

مقایسهٔ تعریف مارسیلیو از حقوق، با تعریف توماس داکوین که حقوق الهی و بشری همه را اجزائی از یك کل شمرده و حقوق بشری را نتیجهٔ استنباط عقلی از حقوق طبیعت میداند قابل ملاحظه است.

بنابه فرضیهٔ مارسیلیو، قانون مستلزم وجود مقنن یا قانونگذار است سپس از خویش سئوال میکند که قانونگذار کیست؟

در اینجاست که وارد بطن مطلب درباب فلسفهٔ سیاسی خود شده میگوید: (۱)

«مقنن یا اولین وشایسته‌ترین علت موجدهٔ قانون همانا مردم یا کل جسد اتباع جامعه است و یا جزء غالب آن که با میل و اختیار و ارادهٔ خود در مجمعی عام حکم می‌دهد و تصمیم میگیرد که درمیان افعال واعمال عرفی بشری بعضی باید انجام شود و برخی باید حذف شود و منع گردد و درصورت عدم رعایت، جریمه ومجازات دنیوی به تخطی کننده تعلق گیرد.»

بعقیدهٔ وی، قانون وحقوق بشری ناشی از اقدام اشتراکی یکدسته از مردم است که مقرراتی برای حکومت بر افعال و اعمال اعضای خود وضع میکنند. بعبارت دیگر دولت عبارت است از مجموعهٔ جسد متصل جامعه یا مردمیکه مقید به اطاعت از مجموعهٔ معین قانون هستند (۲)

بطوریکه ملاحظه میشود مارسیلیو قانون را با استعمال اصطلاح دولت و دولت را با بکاربردن اصطلاح قانون تعریف میکند و در هر دوحال نتیجه یکی است زیرا هم قانون وهم دولت را شامل یك جسد متصل میداند که صلاحیت کنترل رفتار اعضای خود را دارد. همیشه مردم یا جزء غالب مردم را منبع اتوریتهٔ حقوقی میشمارد ولو آنکه در

۱- دفنسور پاسیس جزء اول شمارهٔ ۲، xii ۲- دفنسور مینور شمارهٔ ۱ xii

مورد مخصوص بوسیلهٔ یك کمیسیون عمل کند (ویا در مورد امپراطوری بوسیلهٔ امپراطور عمل نماید) ومعتقداست که جامعه، اتوریتهٔ خودرا بعنوان نمایندگی به آن کمیسیون (یا به امپراطور) داده و ایشان دراجرای قدرت، نمایندهٔ جامعه هستند. از تحریرات مارسیلیو معلوم است که وی درطرح این فرضیه وتعریفات چنان مینماید که حکومت دولت سیته را درمد نظر داشته ولی خودش میگوید که این تعریفات شامل هر نوع دولتی میشود.

مارسیلیو در **تعریف دولت** دو اصطلاح ذکر میکند که محتاج بتوضیح است یکی استعمال اصطلاح **مقنن یا قانونگذار** است که تصور نمیرود مفهومی که این اصطلاح در دماغ مردم معاصر دارد دردماغ مارسیلیو وجود داشته، بلکه احتمال میرود که مقصود وی ازقانونگذار وذکر این عبارت که «کل مردم موجد وواضع قانون هستند» این است که تمام قدرت و اتوریته راباید چنین پنداشت و تصور نمود که مانند عمل و تصمیم مردم است و باید بنام ایشان اجرا شود. وچون درآن زمان قوهٔ مقننه وجود نداشت، و موضوع مقننه ومجالس نمایندگی واین نوع عقاید هنوز مطرح نشده بود، وافکار نسبت به این نوع مسائل روشن نبوده، تعبیری جز ایـن نمیتوان کرد که مارسیلیو تنها تا ایندرجه فکر خودرا بسطداده بود که فکر میکرد زمامداران صاحب قدرت باید قدرت خود را ناشی ازمردم بدانند ولی چگونه و بهچه کیفیت، شاید برخود اوهم مجهول بوده وگرنهطریق آنرا ذکرمیکرد.

درباب کمیسیون که قدرت آن را ناشی از مقننه میداندگویا در دماغ خود موقعیت ژوری‌های آتن را مجسم می کند که نمایندهٔ تمام مردم تلقی میشدند و همین مصداق در دماغ رومیان در مورد امپراطور و عنوان قدرت مقننهٔ امپراطور مجسم میشد. مارسیلیو قوهٔ مقننهٔ مردم را شامل اصل عادت هم میشمارد ودربعضی موارد در کتاب خود عادت‌را جزئی از قانون مینامد. اما اصطلاح دوم که قابل توضیح میباشداستعمال اصطلاح **«جزء غالب»** است درتعریف خود که میگوید: **«باتصمیم جزء غالب ازمردم نیز قانون بوجودمیآید»** یعنی جزء غالب ازمردم‌را نیزصالح برای قانون گذاری‌میداند. بعضی از مفسرین فلسفهٔ سیاسی معتقدند که مقصود وی از این بیان همانا اکثریت مردم بوده یعنی اکثریت مردم از حیث تعداد. ولی بعقیدهٔ غالب مفسرین، این نکته صحیح نیست یعنی وی اکثریت‌عددی را درنظر نداشته‌زیرا درجای دیگرخود تا درجه ئی‌این اصطلاح را تفسیر کرده میگوید: «اینکه میگویم جزء غالب هـم تعداد و هم خصائص را باید بحساب آورد» (۱) باحتمال قوی منظور وی جزئی ازجامعه است که حائز وزن واهمیت بیشتر باشد ومسلماً درنظر نداشته است که هر فرد (آنهم افراد جامعهٔ قرون وسطی) در وضع قانون دارای یك رأی باشد زیرا اوضاع آنزمان وعدم تساوی مردم ازحیث تربیت وتحصیل علم وسواد مستلزم تکوین وظهور چنین فکری که خاص قرون جدیده و معاصر است نبوده. مفهوم عقیدهٔ وی آن است که بزرگان قوم طبعاً وزن بیشتری دارند تا مرد-

---

۱ــ در چاپ های قدیمهٔ کتاب وی جملهٔ (وهم خصائص et qualitate) حذف شده است.

عوام . معهذا ازاصل تعداد هم غفلت ننموده وآنرا نیز یکی ازعوامل وضع قانون و مؤثر درآن میشمارد . بطوریکه ملاحظه میشود طرز تخیل وی اساساً شبیه بافکار ارسطو و هم ازنوع عقاید قرون وسطی است .

مارسیلیو جزء مجریه و **قضائیهٔ** حکومت راکه **پرینسی پاتوس (۱)** نام مینهد منتخب یا منصوب از طرف جسد اتباع یا مقننه میداند و **مقننه** را **لژیسلاتور (۲)** نام میگذارد . میگوید : « طرزانتخاب تابع عادت و معمول هرکشور است ولی در هر حال **اتوریتهٔ قوهٔ مجریه ناشی ازعمل تقنینیهٔ تمام جسد جامعهٔ اتباع کشورمیباشد.** لهذا این نکته اساسی است کـه **اتوریتهٔ مجریه باید برطبق قانون بکار رود** و تشخیص وظائف وحدود قدرت آن با تصمیم و نظرمردم است . »

ونیز گوید : « وظیفهٔ مجریه است که ناظر باشد که هرجزء از اجزاء دولت (مقصود جامعه بانضمام حکومت است) وظیفهٔ خود را بنحوشایسته و بمصلحت کل جامعه انجام‌دهد **و چنانچه مجریه از این نظارت کوتاهی کند از طرف همان قدرتی که آنرا انتخاب کرده است یعنی از طرف مردم ممکن است ساقط گردد و از آن سمت معزول شود.** »

مارسیلیو قوهٔ مجریهٔ انتخابی را بر سلطنت ارثی ترجیح داده میگوید :

« قوهٔ مجریه بهرنوع که متشکل شده باشد باید قدرتی اعظم باشد ووحدت عمل درآن حکمفرما باشد تا قدرت آن بیش ازهرحزب و دسته ئی باشد بخصوص برای اینکه بتواند بعنوان یك واحد ، قانون را اداره و اجرا نماید . »

ونیز گوید : «**دردولت بعنوان یك جسد متشکل، وجود وحدت ضروری است وگرنه اغتشاش وبی نظمی درامور اجتماع بروز میکند** » این قسمت از تأکید بوحدت درتئوری مارسیلیو اشاره باوضاع قرون وسطی است زیرا حکومت های قرون وسطائی فاقد وحدت واتحاد بوده وبخصوص اشاره بوجود دونوع دستگاه قضائی است یکی محاکم قضائی عرفی و دیگرشرعی که وجود دو دسته از محاکم مانع وحدت عمل درقضاوت بوده است . درجلد دوم کتاب خود مینویسد :« اتوریتهٔ روحانی نیزاحتیاج بوحدت دولت دارد و وحدت دولت شرط موفقیت اتوریتهٔ روحانی است » .

این بود شرح جامعهٔ طبیعی یا بی نیازمارسیلیو واصول معمولهٔ درآن که ذیلا برای سهولت مراجعه خلاصه میشود . وی بدینطریق **جامعه** را یك جسد ارگانیك کل میداند که از**طبقات** ترکیب یافته ودرآن همه‌چیزاعم از نوع فیزیکی یا اخلاقی که برای ادامهٔ وجود وحیات نیك اتباع بمفهوم دنیوی لازم است وجود دارد . **قدرت مقننه** حقوق غیر قابل اجتناب این جسد است تا بدان وسیله بتواند اجزاء خودرا بمنظور خیر و صلاح کل اداره نماید . **قدرت اجرائی** آن عبارت است ازعامل‌این جسد تاآنچه راکه **وحدت دولت** ایجاب میکند بموقع عمل گذارد و بسبب این وحدت است که دیگر موردی برای اختلاف درقضاوت یا تقسیم قدرت بنظر نمیرسد . **جامعه ازنقطهٔ نظردنیوی بطور**

---

۱ - principatus یا pars principans - ۲ Legislator

مطلق بی نیاز است و نیز قدرت مطلقه دارد . تمدن را بهر مفهوم و معنی که خواهیم در این جهان معنی کنیم، **جامعه حافظ تمدن خویش و حافظ حیات خویش میباشد.** چنانچه اتباع جامعه واجد حیات مذهبی سعادتمندی هستند این نکته مربوط بجهان دیگر وحیات دیگر است که وراء حیات دولت قرار گرفته وقدرت دخالت و حتی قدرت تماس با حیات آن جهان را هم ندارد . مارسیلیو با این فرضیه درباب جامعهٔ بشری و حکومت آن بموضوع اصلی کتاب وارد شده که عبارت باشد از **تحلیل حیات روحانی** که بعقیدهٔ وی کلیسا آنرا گمراه کرده و براه خطا سیر میدهد و سپس پیشنهاد میکند که از تجاوزات اتوریتهٔ روحانی نسبت به جامعهٔ بی نیاز جلوگیری شود و پرده از روی اسباب و علل حقیقی اغتشاش و بی نظمی که برفیلسوف و استاد بزرگ یعنی ارسطو مجهول بوده است برداشته شود .

(سوم) عقاید مارسیلیو در باب کلیسا و کشیشان

چون طبق فلسفهٔ مارسیلیو **هر مأمور وصاحب مقام رسمی درجامعه ، اتوریتهٔ خود را تنها بسمت نمایندگی یا مأموریت از طرف مردم واجد می باشد ،** نتیجه این میشود که کشیش فاقد هر نوع قدرت اجرائی است.وبعقیدهٔ وی « هرگاه چنین اجازهٔ اجرائی بکشیشان داده شود ازباب نمایندگی ازطرف قدرت عرفی وکشوری است».

« چون کشیشان خود یك طبقه در جامعه محسوب میشوند که وظیفهٔ ایشان انجام خدمات مذهبی است پس مانند سایر طبقات تابع مقررات عرفی بوده و چنانچه تخطی از مقررات کشوری نمایند قابل محاکمه در محاکم عرف خواهند بود . **درحوزهٔ حقوق بشری چیزی بنام جرم روحانی وجود ندارد .** قضاوت این نوع جرائم تنها در حیات جهان آینده وبا خداوند است و این نوع کیفر های مربوط بجرائم روحانی بعد از ورود بقبر انجام میشود . چنانچه یك جرم روحانی مستلزم کیفری ارضی گردد (که البته وقوع چنین امری ازطرف مقننهٔ بشری امکان پذیراست) چنین جرائم علی‌الاصول جرمی است برضدحقوق‌بشری یالااقل چنین‌تلقی گردیده. لذا اگرمثلا کیفری برای شرك یا کفر در این‌جهان ازطرف یك‌جامعهٔ بشری وضع شود معلوم‌میشود که کفر در آن‌جامعه یك‌جرم عرفی است. واما **مجازات روحانی یك جرم روحانی مانند کفریا شرك، همانا لعنت الهی است که آنهم وراء قدرت و اختیار کشیش یا هر نوع قاضی بشری است » .**

مارسیلیو بهمین دلیل ثابت میکند که حق تکفیر نیز بقدرت عرفی (سیاسی) تعلق دارد. ومختصر آنکه فرضیهٔ وی یکباره زیر دستگاه حقوق شرع زده و قانون شرع را انکار میکند و آنرا یك‌حوزهٔ قضائی مشخص ندانسته و رد کرده است .

میگوید: « وظیفهٔ کشیش مشابه است با اندرز پزشك . و کشیش علاوه بر انجام تشریفات مذهبی وخواندن ادعیه واذکار تنها میتواند موعظه کند وتعلیم دهدونیز میتواند اشخاص شریر را سرزنش کند ومتوجه نتایج آیندهٔ گناه نماید اما نمیتواندایشانرا بتوبه

وریاضت جسمانی بمنظور توبه مجبور نماید.»

بطوریکه ملاحظه میشود هیچ یك از نویسندگان قرون وسطی بقدر مارسیلیو در **تفکیك روحانیات ومسائل مذهبی از مسائل حقوقی** پیش نرفته‌اند.

مارسیلیو مؤسسات دنیوی کلیسا را نیز بهمین منوال مورد حمله قرارداده میگوید:

« برای کلیسا نمیتوان اموال قائل شد. اموال کلیسا حکم مال وقفی را دارد که جامعه آنرا برای کمك بعبادت عمومی وقف کرده » بعقیدهٔ وی « کشیش حقی نسبت به اخذ عشریه ندارد ونیز حق معافیت از مالیات دولتی ندارد مگر در مواردی که جامعه آنرا اجازه داده باشد. مقام روحانی و پست‌های مذهبی نیز مانند اموال مذهبی درحوزهٔ قدرت افسران عرف است.»

ونیز گوید: « حتی میتوان کشیش‌را تا وقتی که‌از عایدات کلیسا استفاده میکنداز لحاظ حقوقی واز طریق قانون مجبور بانجام کارهای مذهبی نمود وهرصاحب مقام مذهبی را از پاپ گرفته تاادنی مستخدم کلیسا میتوان بوسیلهٔ اقدام عرفی ازسمت خود عزل نمود.

بعضی از مورخین، حملهٔ لوی را به‌کلیسادرخلال سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۰ درضمن تجاوز وی به‌روم و مجاهدهٔ وی در انتخاب یکنفر ضد پاپ بوسیلهٔ اخذ آراء از مردم عوام روم، منسوب به نظر و موعظهٔ مارسیلیو کرده و معتقدند که میخواست کتاب **دفنسورپاسیس** را بموقع عمل و اجرا گذارد ولی موفق نشد. بعقیدهٔ مفسرین فلسفه، اشخاصی که فلسفهٔ سیاسی مارسیلیو را دفاع ازآزادی مذهب دانسته بخطا رفته‌اند.هدف اصلی مارسیلیو آن بود که مذهب را تابع ادارهٔ قدرت کشوری قرار دهد. ولی مقصود وی آن نبود که کلیسا را تنهاشعبه‌ئی از مؤسسات دولت قرار دهد زیرااین نظریه‌مستلزم آن‌است که‌هردولت مسیحی‌یك کلیسای جداگانه وپاپ‌جداگانه داشته باشد وبلکه‌هرشهر، یك کلیسا داشته‌باشد. درسال ۱۳۲٤ **ایدهٔ کلیسای ملی** یعنی کلیسای خاص یك ملت حتی در نظر شکاکی چون مارسیلیو عجیب‌بنظر میآمده تاچه‌رسد به‌عقیدهٔ لزوم‌یك کلیساوپاپ برای هر شهر مستقل. تئوری مارسیلیو بمنزله حمله ئیست به دستگاه سلسلهٔ مراتب (هیرارشی) مذهبی وتأثیرانتقاد وی،هم به‌قطع‌ریشهٔ آن وهم‌به‌قطع شاخ‌وبرك‌آن‌پرداخت. مخصوصاً به تئوری **پلنی‌تودوپوتستاتیس** یعنی قدرت مطلقهٔ پاپ حمله شدید نموده ولی‌تااندرجه قبول‌میکند که‌کلیسا برای‌انجام‌همان‌مقاصد مذهبی‌وحل‌مسائل‌روحانی‌محتاج به قدری تشکیلات است که با تشکیلات جامعهٔ عرفی فرق دارد ولی طرز اجرا و عمل چنین تشکیلات با شرطی که قبلا قائل میشود (یعنی اینکه اجرای قضاوت روحانی را منوط به موافقت قدرت اجرائی دولت میکند) مشکل بنظر میرسد ومعلوم نیست چگونه کلیسا بدون واجد بودن یك دستگاه سلسلهٔ مراتب میتواند این وظیفه را انجام دهد. مارسیلیو این نکته را توضیح نمیدهد. مارسیلیو مانند بسیاری از پروتستانهای بعد از خودش **تمام مسائل مذهبی را مربوط به قضاوت شخصی هرفرد میداند و کلیسا را تنها یك تشکیلات داوطلبی میشمارد.**

مبدأ هیرارشی کلیسا در نظر مارسیلیو بشر است نه خدا. واتوریتهٔ آن از حقوق

بشری ناشی شده نه حقوق الهی ولذا مانند مراتب و درجات عرفی باید کاملا در تحت ادارهٔ مقامات عرفی قرار گیرد. بعقیدهٔ وی این‌دستگاه هیرارشی وحتی کشیشهاوکار کشیشی را نمیتوان به حساب کلیسا آورد وکلیساچیز دیگر است. کلیسا در نظر مارسیلیو مجمعی است از تمام معتقدین به‌مسیح اعم از کشیشان و مردم دیگر که صاحب مشاغل مختلف هستند . از این لحاظ مارسیلیو درواقع به‌مفهومی وتا درجه‌ئی تبعیت ازهمان سنت عقاید مسیحی کرده که جامعه را در آن واحد دارای دو نوع تشکیلات میشمردند . ولی مسلماً مارسیلیو قدرت اجرائی را ازکلیسا گرفته وآنرا حقاً فاقد این قدرت میداند . میگوید حتی مردم غیرکلیسائی یعنی کسانی که مشاغل دیگری دارند وظاهراً به‌کلیسا تعلق‌ندارند مانند کشیشان، کلیسائی بوده وبه‌کلیسا تعلق دارند. **مارتین لوتر** این مطلب را با بیان دیگر اداکرده میگوید:

« **هر مسیحی خود کشیش است** ». بالاخره مارسیلیو گوید : « چون تمام رتبه‌ها و درجات در میان کشیشان ناشی از ابداع بشر است ، از لحاظ خاصیت روحانی، عموم کشیشان متساوی‌اند. نه‌پاپ ونه اسقف میتوان گفت‌واجدخاصیتی است که یك کشیش ساده وکوچك فاقدآن است. آن حالت‌کشیشی که کشیشان را مجاز بخواندن ادعیه و اذکار و اوراد مذهبی میکند یك نحوهٔ معمائی است که مستقیماً ناشی از خدا یا مسیح است و هیچ نوع مبدأ ارضی نداشته و متضمن هیچ نوع قدرت ارضی یا مرتبه و درجهٔ مذهبی نیست»

مارسیلیو بدینطریق استدلالی راکه ژان‌دوپاری برای تنزل پاپ ومساوی‌دانستن قدرت روحانی وی با سایر اسقف‌ها بکار برده است تعمیم داده واز این راه مراتب و درجات روحانیت‌را از دستگاه روحانی حذف‌میکند وهمچنین قدرت‌مطلقهٔ پاپ‌را بدلیلی قوی‌تر، ازتشکیلات کلیسا محذوف میدارد.دعوی‌پاپ‌را درباب اینکه پاپ جانشین‌پطراست ونیز دعوی اینکه پطر تفوقی نسبت‌بسایر ناشرین ومبلغین مذهب مسیح دارد رد میکند. وی ازطریق تحلیل تاریخی دلائلی اقامه کرده نیز منکر آن‌میشودکه پطر وقتی دررم بوده ویا اسقف‌بوده است ومیگوید: «دلیل‌براینکه‌رم‌بعنوان کلیسای مرکزی‌مسیح‌انتخاب شده همانا موقعیت شهر رم است که پایتخت امپراطور بوده».

مارسیلیو حقوق شرع را نیز مانند دوفیلسوف معاصر خود **دانته‌وگیوم‌دوکام** ومانند **لوتر** که بعد از وی زیسته است رد میکند. انجیل وشاید تا درجه‌ئی کتاب عهد جدید را تنها مبدأ الهام ولذا تنها متن حقوق الهی میداند ومیگوید .

« فرامین پاپ بهیچوجه صورت قانونی ندارد ولی درصورتیکه جامعه آنرا تصویب کند جزئی از حقوق بشری (یعنی قانون عرف) شمرده خواهدشد» .

بعقیدهٔ وی تنها عقایدی که در کتاب مقدس ذکرشده‌وصراحت دارد برای‌رستگاری لازم است.

این افکار وعقاید که بعدها مورد اعتقادوتقویت‌پروتستانها قرارگرفت نشان‌میدهد که چگونه مقدمات وزمینهٔ اصلاحات‌مذهبی (رفورماسیون) اروپا که‌درآغاز قرون‌جدیده صورت گرفت در دوقرن قبل از آن یعنی درقرون وسطی تهیه گردیده است.

(چهارم) عقیدهٔ مارسیلیو درباب شورای عمومی کلیسا

مارسیلیو باآنکه دستگاه عظمت وجلال کلیسا را از طرفی تااینندرجه تنزل میدهد ازطرف دیگر توجهی نیز بدان معطوف داشته واز آن نظر که کلیسا نیز یك مؤسسهٔ بشری است مانند سایر نویسندگان قرون ۱٤ و۱٥ که دستگاه سلسلهٔ مراتب کلیسا را نارسا برای حل اختلافات و ادارهٔ امور کلیسا دیده‌اند معتقد بلزوم تشکیل یك شورای عمومی میشود که عنوان یك مؤسسهٔ عضو کلیسارا داشته باشد برای حل وفصل اختلافات مذهبی وتفسیر آیات . میگوید:

« **پاپ ودستگاه سلسلهٔ مراتب وی عموماً عمال بشری هستند ونمیتوان اجازه دادکه تنها ایشان قاضی حل اختلافات مذهبی نیز باشند** لذا باید یك شورای عمومی تأسیس نمود که‌درآن **هم الهام‌وهم عقل** حاکم باشد تا بتواندحقوق الهی را که درکتاب مقدس ذکر شده است معنی کند ونسبت باختلاف عقایدی که‌درباب دستورهای مذهبی بوجود آمده است جواب قانع کننده دهد.» اما گیوم‌دوکام دراینمورد افراطی‌تر از مارسیلیو بوده میگوید: «شوری نیز از افراد بشر تشکیل میشود و در باب مسائلی که مربوط به ایمان است معلوم نیست که این افراد کمتر از پاپ دچار اشتباه شوند».

در هرحال فرضیهٔ‌مارسیلیو را در باب کلیسا باید جزئی ازفلسفه وسیستم‌وی‌دانست و وی یکی از عناصر فلسفهٔ سیاسی خود را نیز به کلیسا داده میگوید: « تمام معتقدین به‌مذهب مسیح را میتوان مانندمجموعهٔ جسد اتباع‌در یك‌دولت فرض‌کرد وشورای‌عمومی را بمنزلهٔ قوهٔ مجریهٔ‌آن‌جسد جامعهٔ مذهبی شمرد که سمت مأموریت یانمایندگی اجرائی داشته باشد.ولی با این فرضیهٔ مارسیلیو مشکلی پیش میآید وآن‌مشکل این‌است که مانند فرضیه‌های سابق لازم میآید که هر تبعه در آن واحد تابع دو دستگاه باشد اما در فرضیهٔ جامعه مارسیلیو این پیش‌بینی را نکرده وشرح وکیفیت و طرز عمل‌به این‌تابعیت دوگانه را ذکر نمیکند واساساً معتقد بدان نیست ولذا این بیان او با فرضیهٔ اصلی وی ناسازگار است .

اما درباب‌طریقهٔ انتخاب‌اعضاء این‌شوری‌پیشنهاد میکند که‌تمام‌تقسیمات ارضی دول مسیحی نمایندگانی‌تحت‌نظر ودستور زمامداران‌سیاسی‌انتخاب کنند وتعداد این نمایندگان باید متناسب‌باعده وهم خاصیت وصفات جمعیت های‌مسیحی باشد . این نمایندگان باید هم از کلیسائیان وهم از غیر کلیسائیان باشند وباید عموماً ازاشخاص خوشنام ودانشمند وعالم به‌حقوق الهی باشند. این اشخاص باید درمحلی که زمامداران سیاسی‌صلاح دانند گردآمده وباهدایت کتاب مقدس، مسائل‌مذهبی مورد شك راکه ممکن است موجب اغتشاش درمیان مسیحیان شود مورد بحث‌قراردهند. تعلیمات ایشان باید لازم‌الاجرا باشد برای عموم مسیحیان و بخصوص طبقهٔ کشیشان . ولی این شورای عمومی مارسیلیو بحکومت های دنیوی نیز تکیه داشته و قدرت اجرای

تصمیمات آن‌دردست دولتهاست . باید دانست که بعقیدهٔ مفسرین فلسفهٔ سیاسی،این**فرضیهٔ جامعهٔ اروپائی** مارسیلیورا نمیتوان‌پایه‌ئی‌برای یك تشکیلات بین‌المللی‌اروپائی مانند کلیسا دانست زیرا انجام پیشنهاد وی بمناسبت‌وجودحس‌ها های ملی واختلافات ملل‌اروپائی عملی‌نبوده چنین شورائی فاقد نیروی وحدت بود وتصمیمات چنین شورائی ضمانت‌اجرائی نداشت و اگر تصمیمات چنین شورای پیشنهادی مورد موافقت یك دولت نبود آن‌دولت الزامی‌به اجرای‌آن نداشت ، لهذا این پیشنهاد وی درباب شورای عمومی‌تنهادرتخریب وتضعیف اتوریتهٔ سلسلهٔ مراتب کلیسا مؤثرافتاد ولی‌دروحدت کامنولتهای مسیحی قرون وسطی مؤثر واقع نشد .

درطی قرون تاریخی تنهاچند نفرمعدود ازتئوریستها وفلاسفه بوجود آمده‌اند که مانند مارسیلیو برضد آزادی عملی که روحانیت بطور کلی دعوی میکرده ومسیحیت‌این دعـوی‌مهم را پرورش داده است قیام نموده و تا این درجه برای محدودیت مذهبیون ایستادگی کرده‌اند . درقرون وسطی هیچ نویسنده‌ئی بقدر مارسیلیو دراینموردپیشروی نکرده و بعداز مارسیلیو تاقرن هفده که فرقهٔ **اراستیانها** (۱) وفلاسفهٔ آراستیان مانند **توماس هابس** بوجود آمدند هیچ یك ازنویسندگان تااین اندازه درتضعیف دستگاه مذهب وتقلیل آن تاحدیکه فقط بیك ایمان خصوصی و شخصی معنی شود وکاملا درتحت نظارت‌حکومت سیاسی درآید مجاهده ننموده‌اند .

فلسفهٔ سیاسی مارسیلیو را میتوان ازجهتی تجدید حیات فرضیهٔ دولت سیته دانست منتها بشکلی دیگرومناسب افکار قرون وسطی . وچنان مینماید که آن فرضیهٔ کهن‌باشکل وقوارهٔ نامناسبی‌ظهور کرده باشد وازاین حیث بطوریکه‌اشاره شد یکنوع‌ناتورالیستیك ساده (عقیده به اصالت طبیعت)ازفلسفهٔ ارسطواست که مولود فکر وفلسفهٔ قرون وسطی میباشد . ازطرف دیگرفلسفهٔ مارسیلیورا میتوان ریشهٔ‌احیای **پاگانیسم** (۲)یامسلك کفر وخروج‌ازمذهب دررنسانس‌ایتالی دانست که درقرون بعداز مارسیلیو درزمان ماکیاولی درایتالی بحد اعلای نمو خود رسید .

صحیح است که فرضیهٔ‌مارسیلیو من حیث‌المجموع جنبهٔ سازش وحل مسالمت آمیز دارد نه جنبهٔ انقلابی ، **اتباع دولت** یاجامعهٔ مارسیلیو ظاهراً چنین بنظرمیرسد که هنوز اعضاء واتباع دودستگاه هستند یکی‌دولت ودیگر کلیسا.فرضیه‌ٔوی قدرت واتوریتهٔ کلیسا را کاملا سلب میکند ولی این فکر را باقی میگذارد که میتوان یك عقیدهٔ مشترك و یك انضباط مذهبی جهانی بوجودآورد .

لهذا نه دولت مار سیلیو کاملا یك مؤسسهٔ دنیوی جداگانه نیست که مجبور باشد ازدخالت درایمان مذهبی اجتناب کند و دست خودرا ازامور روحـانی دور بدارد و نه کلیسایش یك جامعهٔ صد درصد داوطلبی است که محتاج بقدرت اجرائی نباشد . **جامعهٔ بی‌نیاز** مارسیلیو نیز موقعیتی خطرناك دارد و در خطر آن است کـه جای یك کلیسای مافوق‌الطبیعه را بگیرد وتجربه بعداً نشان داد که فرضیهٔ مارسیلیو غیرعملی‌است .

Paganisme – ۲ Erastian – ۱

البته ممکن بود که الغای قدرت مطلقهٔ پاپ راطبق عقیدهٔ مارسیلیو بعنوان اینکه یك دعوی موهوم روحانی است عملی فرض کرد ولی بشرط آنکه حکومتهای دنیوی برعایا بیش‌از آنچه که مارسیلیو معتقد بود آزادی مذهب دهند .

(ح) گیوم دوکام وعقاید سیاسی وی
(وفات بسال ۱۳۴۹ ب . م .)

شرح حال :

گیوم دوکام (بانگلیسی ویلیام آف اوکام۱) فیلسوف اسکالستیك (تابع مکتب تفسیر) انگلیسی وازفرقهٔ فرانسیسکان دراکسفورد تحصیلات خودرا انجام‌داده ودرپاریس تاسال ۱۳۱۳ به‌تعلیم اشتغال داشت و درآنجا وارد مشاجرهٔ علمی ومسلکی باپاپ ژان بیست ودوم شد . چندی بزندان افتاد ، در۱۳۲۸ از **اوینیون** فرار کرده به‌**پیزا** گریخت واز‌آن‌پس درتحت حمایت امپراطور بسر برد. در۱۳۳۰ کتابی‌بنام «**نود روزگار**»(۲) نوشته پاپ را مورد حمله قرار داده . در ۱۳۳۸ نیز کتابی بنام « **کفر** » نوشت و عملیات کفرآمیز پاپ ژان را درآن شرح داد . اکثر اوقات دورهٔ حیات خود را دردربار **لوی دوباویر** وجانشینان وی گذرانیده . بیشتر اهمیت گیوم مربوط است بتحریرات و تحقیقات وی درباب منطق ومتافیزیك قرون وسطی. وی مجاهدتی بسزانیز برای‌تلخیص فلسفهٔ**اسکالستی کیسم** مبذول داشته .گیوم نسبت بفلسفهٔ عقلیت (راسیونالیسم) توماس داکوین ابراز شك نموده و معتقد است که بسیاری ازحقایق مانند اصل فنا ناپذیری و جاودانی عالم ، بوسیلهٔ عقل قابل درك نیست بلکه بوسیلهٔ ایمان قابل فهم میباشد.گیوم دراواخرعمر به **دکتر شکست‌ناپذیر** معروف شده بود (۳)

تحریرات وعقاید سیاسی گیوم :

(اول) فرضیهٔ آزادی کلیسا

شدت مبارزه‌ئی که برضد استقلال وقدرت مطلقهٔ پاپ در قرون ۱٤ درجریان بود ازتحریرات گیوم دوکام بیشتر مشهوداست تاتحریرات مارسیلیودرکتاب دفنسورپاسیس. فرضیهٔ گیوم باندازهٔ فرضیهٔ مارسیلیو کامل و جامع و منظم نیست . و چون تحریرات وی بصورت مقالات ورسالات بحث مانند وبصورت مکالمه و دیالکتیك است وخیلی اطناب و

---

۱ - **Guillaume D'occam , William of occam**

۲ - **opus nonaginta dierum**　　۳ - کتابی‌حاوی‌مجموعهٔ تحریرات گیوم‌دوکام‌هنوز بچاپ نرسیده ولی قسمت مهم ازتحریرات سیاسی‌وی درجلد دوم کتاب **Monarchia Sancti Imperii Romani** تألیف **Melchior Goldast** که شامل سه جلد میباشد ودرسالهای ۱٦۱۲ تا ۱٦۱٤ درفرانکفورت وهانوور بچاپ رسیده مندرج است . بعضی‌ازمقالات وی نیز که قبلا نشرشده از طرف **R. Scholz** با تحلیل‌آن مقالات درکتاب **Biblfothek** درسالهای ۱۹۱۱ تا ۱۹۱٤ بچاپ رسیده است .

تطویل وتکرار دارد و هم متفرق است استخراج لب مطالب واصول عقاید وی از آن تحریرات پراکنده خالی ازاشکال نیست . چون گیوم یکنفراهل مباحثه (دیالکتیکی)وهم تئولوژیست (فیلسوف مذهبی) بوده هدف اولیهٔ اوترتیب وتنظیم یك فلسفهٔ سیاسی نبوده وآنچه که دراین باب نوشته ضمنی است و جزئی ازمسائل دیگر میباشد . وی مجاهده درتهیهٔ یك فرضیهٔ منظم (سیستماتیك) درباب دولت ننموده . نظریاتش کمتراز مارسیلیو جنبهٔ **آئینی** (دوکترینر۱) دارد . اما ازطرف دیگرتحریراتش بیش‌از مارسیلیومعرف افکارعمومی ویالااقل عقاید عدهٔ کثیری ازمسیحیان در باب امپریالیسم پاپ است . گیوم دوکام بالاخص ازطرف **فرقهٔ فرانسیسکان** که خودرا ازروحانیون میدانستند و طرفدار فقرمذهبی بودند ومورد تکفیرژان بیست ودوم واقع شدند صحبت‌میکند. لهذا وی‌درواقع نمایندهٔ افکارفرقه‌ئی محسوب میشود که درقرون بعد افکارایشان‌درتحریرات سیاسی بیشتر وارد شده **واین فرقه همان اقلیتی است که مورد تعقیبات مذهبی واقع شده وخودشان معتقد بودند که بخاطروجدان ودرراه آزادی وبرای‌تنویرافکار عمومی برضدهرنوع اتوریتهٔ غیرمحدود وناروا بمبارزه پرداخته‌اند.** لهذا مسائل اساسی مورد بحث گیوم عبارت است از :

اول : مسئلهٔ حقوق رعایا دربرابر زمامداران ایشان .

دوم : محدودکردن قدرت مطلقهٔ پاپ درمسائل مربوط به ایمان .

سوم : حقوق اقلیت‌ها برای مقاومت دربرابرزوروفشار .

بعقیدهٔ گیوم ، **قدرت مطلقهٔ پاپ ازنقطهٔ نظرمسیحیت ، کفر وشرك است وازنقطهٔ نظرسیاست وخط مشی دنیوی ، یك بدعت مخربی‌است که درتمام صحنهٔ اروپاموجب‌اغتشاش شده،** آزادی مسیحیت رابربادداده وباعث‌تجاوزبحقوق زمامداران دنیوی نیز گردیده است . ولی گیوم به نکتهٔ اخیر چندان اهمیت نداده بیشتر تأکید وفشارکلام رابرمسئلهٔ لزوم استقلال‌جامعهٔ معتقدین به‌مذهب مسیح ورهائی آنها از چنگال یك پاپ‌کافرومشرك میگذارد ونیزموضوع کلیسای جهانی واپوستولیك‌وکلیسای اونیئون رامطرح میکند .

باید دانست که شکست فلسفهٔ توماس داکوئن که نسجی از عقل و ایمان وعلم و فلسفه‌وتئولوژی راباهم بافته ومخصوصاً عقل وایمان را منافی یکدیگر نمیدانست نتیجهٔ مجاهدهٔ فلسفهٔ بعدازوی در**آزاد ساختن عقل ازبند ایمان** نبود بلکه درمرحلهٔ اولیه هدف این فلاسفه ، **آزادکردن ایمان ازبند عقل** بوده وبدیهی‌است که موفقیت‌دراین امرمتضمن رهائی وآزادی عقل نیز بود. حتی درزمان خود توماس نقشهٔ **سن‌تز**(ترکیب) وی ازطرف بعضی‌از معاصرینش مانند **دنس اکسوتس** فیلسوف بزرگ فرانسیسکانی رد شد . گیوم تقریباً همان‌خط مشی تابع سنت اسکوتس را پیش گرفته وتعقیب نمود . گیوم نیزمانند اسکوتس بین عقل وایمان فرق دقیق قائل شد . گفت که تئولوژی چون باامورمافوق‌الطبیعه سروکاردارد تنهابوسیلهٔ الهام برایمان نازل‌شده وخودرامیشناساند

---

۱ ـ doctrinaire

ودراصل هدف اخلاقی دارد ولی فلسفه، محدود است به‌حقایق تئورتیك و فرضی که در دسترس قدرت عقل‌طبیعی واقع شده‌اند که این‌عقل طبیعی نیزاحتیاجی به کمك‌الهام‌وعوامل مافوق‌الطبیعه ندارد • عقیدهٔ وی متمایل به اوررونیسم (مسلك انحرافی) لاتن نیز بود که قبلا اشاره شدکه درفلسفهٔ ارسطوئی مارسیلیو نفوذ یافت• ولی گیوم دو کام و تابعین وی که آنهارا **اوکامیست** (۱) نامند سعی نمودند که با کمال احتیاط در درون حوزهٔ ارتودو کسی باقی بمانند اگرچه گفتند که اینهمه‌اعتقادات و آئین‌های مذهبی مانند اعتقاد بخدا واعتقاد به‌اصل فنا ناپذیری، قابل‌تجسم و تصویر نیست. امالااقل معترف به‌عقیدهٔ انحرافیون درباب حقیقت ذوجنبتین نشدند . معهذا تأثیر فلسفهٔ ایشان من‌حیث‌المجموع درفلسفهٔ توماس همانا تخریب آن ورد سیستم توماس بود• طبق فلسفهٔ ایشان، عقل‌ازبند ایمان آزاد شد وایمان صاحب یك‌منطقهٔ سایه مانندی گردید که مجهول بوده و حقایق آن بر کسی معلوم نبود • نکتهٔ دیگری که توأم با اصل تفکیك عقل وایمان درفلسفهٔ ایشان دیده میشود **مسئلهٔ تفکیك عقل است ازاراده** هم درحوزهٔ روان شناسی وهم درحوزهٔ تئولوژی•
بعقیدهٔ گیوم ، اراده هم درانسان وهم در خداوند عبارت از نیروئی است که آناً ولحظتاً قدرت عمل وفعالیت یافته وهیچ نوع دلیل عقلی درتصمیم آن دخالت ندارد . درنتیجهٔاین استدلال **فرق اخلاقی بین نیك وبد** وخیروشر را به ارادهٔ خداوند مربوط میداند • واین استنتاج متضمن تأثیری مهم درتئوری حقوقی (لگال) میشود زیرا لازم میآید که حقوق وقانون به فرمان قانونگذار تعبیر وتعریف شود و معلوم نیست که گیوم تاچه پایه متافیزیك را میخواهد به حوزهٔ تئوری حقوقی خود وارد سازد (۲)

باوجود تمایلی که من حیث‌المجموع در فلسفهٔ گیوم به تحول وتند روی و لزوم واژگون کردن اوضاع موجود زمان احساس میشود فلسفهٔ سیاسی وی ذاتاً محافظه کار است ودرمجاهده‌ئی که دردفاع ازآزادی مسیحیت ازچنگال پاپ بعمل میآورد، معتقدات وی درهمان حول محورمعتقدات معمول عصرخوددورمیزند وقدمی فراتر نمیگذارد. وی قدرت مطلقهٔ پاپ را یك بدعت وشرك میشمارد ونظریات ودلائلی راکه برای آن ذکر میکند میگوید حقایقی است که عامهٔ مردم آنرا قبول کرده‌اند . وی نیزاستدلال خودرا برپایهٔ عقیدهٔ قدیم درباب تمیز بین دوقدرت واستقلال هریك ازدوقدرت دنیوی وروحانی گذاشته ومعتقداست که درعین‌حال که بهریك ازدوقدرت اختیاراتی تعریف نشده وبسیار برای اصلاح خطاهای دیگری داده شده‌است ، استقلال آنها عملی‌است• وهمچنین کمك متقابل ورعایت نزاکت متقابل بین دوقدرت در صورتیکه هیچ یك ازحدود حقوق‌الهی و طبیعی تجاوز نکنند میسراست • وی برای مراقبت ونظارت در قدرت مطلقهٔ پاپ معتقد به‌اصول نمایندگی شده ولی‌ایرادی‌ندارد به‌اینکه پاپ باید تادرجه‌ئی‌قدرت قضائی‌داشته

---

۱ - Occamiste

۲ ــ رجوع شود به‌کتاب تئوریهای سیاسی قرون وسطی بقلم O. Gierke و ترجمهٔ آن به‌انگلیسی ازطرف F. W. Maitland صفحهٔ ۱۷۲ به بعد شمارهٔ ۲۵٦ ـ و به مقالهٔ تحت عنوان «ویلیم‌آف اوکام وحقوق اعلی» درمجلهٔ علوم سیاسی امریکائی مجلد ۲٦ چاپ۱۹۳۲صفحهٔ ۱۰۰۹ .

باشد بشرط آنکه آدمی درست وشایسته و پاپ حقیقی باشد • ازاین ابهامی که دربیان وی دیده میشود معلوم است که چندان به تعریف حقوقی و تعیین دقیق حدود صلاحیت و قضاوت دوقدرت اهمیت ننهاده است ومسائل اساسی که موردنظر وی بوده جنبهٔ تیولوژیکی دارد نه قضائی (ژوریستیك) •

در مبحث راجع به امپراطور نیز چنین ابهامی در بیانات وی دیده میشود • البته منکر آن میشود که قدرت امپراطور ناشی از پاپ باشد و یا آنکه مراسم و تشریفات تاج گذاری امپراطور بوسیلهٔ پاپ موجب ازدیاد اتوریتهٔ قانونی امپراطور گردد ویا آنکه تأیید انتخاب امپراطور ازطرف پاپ لازم باشد • قدرت امپراطور را ناشی ازانتخاب وی ازطرف کالج انتخاب کنندگان میداند که بعقیدهٔ وی قائم مقام مردم است • وی دراین مفهوم کلی ، **قدرت امپراطوریاهرسلطنتی راناشی ازرضایت جسدمتصل جامعه میشمارد** که بوسیلهٔ بزرگان قوم ابرازمیگردد .

گیوم برای امپراطورقدرتی عظیم قائل شده میگوید : « این قدرت برای اصلاح کلیسالازم است» اما این نحوهٔ دخالت امپراطوررا بمناسبت اوضاع موجودهٔ زمان امری استثنائی میداند ونظربلزوم فوق العادهٔ آن واجب میشمارد .

در باب رابطهٔ بین امپراطور و سلطنت های ملی فرانسه و انگلیس نظر خاصی نمیدهد ولی یکنوع تفوق مبهم وتعریف نشده برای امپراطور نسبت بسلاطین قائل است وچون انگلیسی بوده است عقیدهٔ موافقی نسبت به آلمان نشان نمیدهد • تحریرات وی فاقد آن احساسات ملی است که نویسندگان فرانسه در تحریرات خود در دفاع ازفیلیپ بکار برده‌اند ونیزفاقد احساسات طرفداری‌ازدولت سیته‌است که مارسیلیو درنوشته‌های خود بکاربرده . ازاین حیث تحریراتش‌مشابه تحریرات‌معمول اوایل قرون‌وسطی بنظرمیرسد.

پایهٔ افکارسیاسی گیوم برهمان عقیدهٔ شایع و ریشه دار قرون وسطی استواراست که نسبت بقدرت مطلقه یانیروئی که درخارج حوزهٔ قانون بکار رود نظرخوشی نداشتند وازاین حیث اصول عقاید سیاسی وی مشابه عقاید توماس داکوین است •

مجموعهٔ جسد قانون درنظر گیوم مانند توماس، **عبارت است ازالهام ارادهٔ خداوندواصول عقل طبیعی** ، وآنچه که انصاف طبیعی اقتضا کند وهمچنین تجربیات مشترك ملل‌متمدن وهمچنین عادات‌خاص وقوانین‌موضوعهٔ‌ملل‌رادرآن‌مؤثرمیداند. مجموعهٔ عناصرمزبور درنظر گیوم تشکیل سیستم واحدی میدهند که جزئیات آن برحسب اقتضای زمان واوضاع واحوال، قابل تغییراست ولی‌اصول آن تخلف‌ناپذیرمیباشد.قانون‌هردسته ازمردم وملل بعقیدهٔ وی درددرون این‌سیستم بزرگ‌قرارگرفته ونباید مقررات‌مخالف‌با حقوق طبیعت وضع شود ولی درصورت ظهور شرایط جدید میتوان بهدایت عقل‌وانصاف قانون را اصلاح نمود . لهذا بعقیدهٔ وی **قانون و اعمال قدرت باید بر اساس‌خیر عامه وعدل طبیعی و اخلاقیات عالی استوار باشد و قانون و قدرت بدون شرایط را باید زور و استبداد دانست** و در اینصورت همانطور که سن آگوستن

گفته است : « **حکومت عبارت خواهد بود از غارتگری سرگردنه بمقدار هنگفت و عظیم** » .

تقریباً این فرضیه در تمام افکار سیاسی قرون وسطی وجود داشته و گیوم در مخالفت خود با پاپ از فرضیهٔ مزبور استفاده کرده است .

(دوم) در فرضیهٔ مصالحهٔ گیوم یا تئوری کنسیلیه (۱)

گیوم دوکام در نتیجهٔ عقیدهٔ به اینکه **قانون واجد قدرت مطلقه است** وارد اصولی شده که در اواسط قرن چهارم شایع بوده و طرفدار داشته و از آنجا وارد طرح فرضیهٔ مصالحه یا تئوری کنسیلیه شده است . قبلا در باب عقاید وی نسبت بموقعیت پاپ اشاره کردیم که دعوی قدرت مطلقهٔ پاپ را ازباب شرك و کفر دانسته و گفت که قضاوت پاپ را نمیشود همیشه معتبر دانست . وی نیز مانند اکثر مردم قرن ۱٤ از اوضاع کلیسا ناراضی بود و برای اصلاح آن شورای عام را پیشنهاد نمود ولی این نظریه نیز اورا قانع نکرده و گفت که شورای عام نیز از افراد تشکیل شده ومعلوم نیست که قضاوت ایشان بهتر از پاپ باشد . بعد سئوال دیگری را مطرح کرده میگوید : « **چگونه افراد بشر میتوانند تعیین کنند که بحقیقت مطلق رسیده‌اند ؟** » در جواب این سئوال مانند سایر فلاسفهٔ اسکالستیك متوسل به **عقل** میشود و نیز معتقد است **که ایمان مسیحیت** بخودی خود حقیقت را در بردارد ولذا واجد اتوریتهٔ ذاتی است لذا درباب مسائل غامض مذهب و نکات موردشك باید بمتن کتاب مقدس رجوع کرد وتنها منبعی که دراین مسائل طریق صواب را نشان میدهد همانا کتاب مقدس است . این عقیده درواقع ناقض دعوی پاپ بود که فرامین خود را منبع حقایق مذهبی و الهامات الهی معرفی میکرد وهم رد عقیدهٔ کسانی بود که تصمیمات شورای عام را منبع حقایق میشمردند . گیوم مانند تمام پروتستانهای اولیه ، کسب علم و دانش و تحقیق و مطالعه را برای اشخاص صاحب حسن نیت موجب حل غوامض مذهبی وروشن شدن حقایق دینی درنظر ایشان میشمارد ولی برای نیل بحقیقت مسلماً آزادی در تحقیق فلسفی و آزادی در قضاوت را برای اشخاص لازم میشمارد. هدف اولیهٔ گیوم دربحث در این موارد همان محدودساختن قدرت مطلقهٔ پاپ است ومیگوید : «چنانچه کلیسائیان وسایر مردم و طبقات دیگر متحد شوند و قدرت پاپ را محدود کنند اعادهٔ صلح بین پاپ ومسیحیت یا دنیای مسیحی میسر است» . ونیز گوید: «برای نیل بدین منظور تنها راهی که موجود میباشد عبارت است از اینکه حکومت کلیسا را بوسیلهٔ اجرای سیستم نمایندگی و انتخاب شورای عام بطریقی که واقعاً شوری نمایندهٔ عقیده و تحقیقات دانشمندان مسیحی باشد تبدیل بحکومت مشروطه کنیم یعنی در حوزهٔ کلیسا حکومت مشروطه حکمفرما باشد» .

بعد گیوم واردحل این مسئله میشود که چه باید کرد که شوری نمایندهٔ افکار طبقهٔ دانشمندان ومحققین ومطلعین مسیحی باشد، میگوید . «درشوری نمایندهٔ تمام طبقات باید وجود داشته باشند» حتی بشرکت زنان درآن شوری نیز ایرادی ندارد ولی معتقد است

---

۱ — Theorie Concilier , Conciliar Theory

که انتخاب اعضاء این شوری باید براساس **کورپوراسیونهای مذهبی** باشد (۱) مانند خانقاه‌ها و **کاتدرال**‌ها و **پاریش**‌ها (۲) یعنی بخش‌ها و بلوکی که کلیسا و کشیش جداگانه دارند. درطرز انتخاب میگوید این بخشهای مذهبی هر بلوك وناحیه تا برسد به ایالت باید نمایندگان خود را انتخاب کنند و از میان ایشان نمایندگان**شورای عام** انتخاب شوند. نقشهٔ وی در واقع پیشنهاد یك نوع نمایندگی غیر مستقیم خامی‌است که البته به‌پختگی طرحهای انتخاباتی زمان‌معاصر نیست. گیوم این فکررا نیز ازخود ابداع نکرده همان روش زمان راکه در بعضی کلیساها و دولت ها و مؤسسات قرون وسطی معمول بود بسط وتعمیم داده پیشنهاد میکند که همان اصول معمول برای انتخاب‌شورای عام‌کلیسای کل جهان‌مسیحی اروپا بکار رود. پارلمانهای‌قرون وسطی نیز برپایهٔ‌اصولی مشابه‌به فوق تشکیل میشد ونمایندهٔ کمونهای نواحی وقصبات وبلوك بود ولی نه بعنوان تقسیمات ارضی بلکه نمایندهٔ کورپوراسیونهای هر ناحیه.

نقشه وطرح گیوم درباب **تشکیل‌شورای عام** شامل نکتهٔ مهم دیگرنیز بود،وی بیشتر نظرداشت که شورای عام که حکومت کلیسارا دردست میگیرد نمایندهٔ حزب بزرگ هرناحیه باشد. **ماندیانها** (دراویش خانقاه ها) یعنی **دومینیکانها** و **فرانسیسکانهای** جمعیت‌فرانسیسکان که گیوم خود عضو ایشان بود درحوزهٔ داخلی‌خود درخلال قرن ۱۳ این طریقهٔ انتخابی را معمول داشته بود.

این‌طرح گیوم به **تئوری کنسیلیه** یا فرضیهٔ مصالحه موسوم شدکه منظور ازآن بسط وتعمیم روش معمول انتخاباتی در صنوف وطبقات مختلف بود به تمام دستگاه کلیسای بزرگ مسیحی. وی‌هر کورپوراسیون را یك‌واحد انتخابی‌فرض‌میکرد واگرچه ظاهراً این‌طرح برای اصلاح‌کلیسا طبیعی ومناسب‌بنظر میرسید ولی‌بواسطهٔ‌موانع‌موجود پیشرفت نکرد.

اما نکتهٔ مهم قابل ذکر آن است که فلسفهٔ سیاسی گیوم موجب شدکه رابطهٔ بین قدرت مطلقهٔ سیاسی (سوودن) را با رعایای دولت و حقوق رعایا را برای مقاومت در برابر دولت بمیدان بحث‌آورده وبتدریج محور بحث‌های سیاسی قرار دهد و بدینطریق مقاومت مردم‌را دربرابر قدرت مطلقهٔ شاه، حق‌وجدانی رعایا وناشی از دفاع ازحقایق مسیحیت شمردند.

باید دانست که فرضیهٔ قدرت مطلقهٔ پاپ یا (پلنی تودوپوتستاتیس) اولین دعوی قدرت مطلقه بود که درقرون وسطی‌بظهوررسید واولین‌نهضت بزرگ اعتزالی که‌درآن زمان درجهان مسیحی ظاهر شد شامل همین مشاجرهٔ مهم بین دو عقیده بود، یکی‌عقیده به **صحت دعاوی قدرت مطلقه** بطور کلی اعم از دعاوی پاپ یا شاه، دیگر عقیده به **اصول مشروطیت و حکومت نمایندگی**.



---

۱ ــ Corporation یعنی دستجات یا شرکت‌ها یا جمعیت‌هائی که بهم پیوسته و صاحب شخصیت حقوقی هستند.
۲ ــ Parishes , Cathedrals

فصل پانزدهم

فرضیهٔ مصالحه (تئوری کنسیلیه) درحکومت کلیسا

شوسر - ویکلیف - جان‌هس - لوریس - میون - لنگستین- گلن هوزن- زابرللا - پطردای - جان گرسون - نیکلادو کوسا- تور کمادا - فیگیس

(الف) مقدمه

درزمان نشر تحریرات گیوم دوکام تا یك قرن بعد موضوع **مخالفت با قدرت مطلقهٔ پاپ** همه‌جا در تمام زوایا واکناف اروپا شایع وموضوع بحث عمومی مردم‌حتی افراد عوام وطبقهٔ سوم قرار گرفت ودرواقع ازحالت بحث اکادمیك وتحقیقی خارج شده بدست مردم افتاده این‌سیر وجریان منتج به نتایجی گردید وبصورتی درآمد که بعدهامؤثر در تحول اوضاع افتاد و درسیر افکار سیاسی حائز کمال اهمیت گردید . در این زمان مسائلی از این قبیل مورد بحث و گفتگو و انتقاد مردم زمان بود : موضوع **طریقهٔ حکومت و عمل حکومت، کنترل پاپ نسبت به‌اوقاف، انتقال محاکمات مذهبی بدربار پاپ، جمع آوری پولهای کثیر بعنوان مالیات پاپ** وامثال آن . تجملات و جاه و جلال دربار پاپ نیز مورد انتقاد و حملهٔ شدید قرار گرفت و این انتقاد منتهی به‌**دورهٔ رفرماسیون یااصلاحات‌مذهبی** گردید، نهضت‌بزرگ اعتزالیون (**اسکیسم**) از ۱۳۷۸ تا ۱۴۱۷ اوضاع را وخیم‌تر نمود و درافکار اروپائیان تأثیرشدید کرد. وجود دوپاپ و بعضی اوقات سه پاپ رقیب یکدیگر که غالباً چیزی بیش از آلت مطامع و رقابتهای سلسلهٔ شاهان یا مطامع رقابتهای ملی نبودند وتمام دسایس مذهبی و سیاسی را برضد یکدیگر بکارمیبردند برخلاف سابقه وسنت، موجب تقلیل‌احترام نسبت به‌پاپ و باعث تضعیف‌وی گردید. بعلاوه فساد ورشوه وسوء استفاده درتمام تشکیلات‌دستگاه‌کلیسا رخنه کرده و نهضت‌اعتزالی یاانشعابی نیز مؤید این‌بدبینی‌شده به‌حسن‌شهرت مذهبیون لطمهٔ شدید وارد ساخت. اشعار **شوسر**(۱) تحت عنوان «بخشنده واحضار کننده» امثله‌ئیست از بی آبروئی واخاذی کلیسائیان که درنظر یك شاعر وادیب قرن۱۴ مجسم گردیده است .

(ب) - رفورم و اصلاح کلیسا

در این‌زمان در تمام محافل اروپا و در میان تمام طبقات اجتماعی و هم در میان دانشمندان واهل علم ، موضوع حکومت کلیسا و لزوم اصلاح و رفرم آن مطرح بود و صحبتی از دولت در میان نبود . لزوم اصلاح مذهب وکلیسا در رأس تمام مسائل دیگر

---

۱ - Geoffrey Chaucer از شعرای اواخر قرن ۱۳ انگلیس

قرار گرفته و این نهضت را میتوان **اولین نهضت بزرگ فرهنگی وسیاسی طبقهٔ عامه دراروپا** دانست . بعلاوه شیوع این بحثها درمیان طبقات‌عوام بمنزلهٔ مدرسهٔ اکابر عمومی‌بود که به‌تنویر افکارعامه کمك کرد. دو نفر معلم‌وطرفدار رفرم‌مذهبی یکی **ویکلیف**(۱) در انگلستان (۱۳۲۰ ـ ۱۳۸٤) و دیگر **ژان‌هس**(۲) در بوهیمیا (۱۳۷۳ـ۱٤۱۵) تابعین بسیار پیدا کردند و شاگردان ایشان شامل اشخاصی از هرطبقه بود و منحصر بکسانی که آشنا بفلسفهٔ اسکالستیك بودند نبود . این نوع افکار از تحریرات مناظره مانند قبل از**ویکلیف** بوی وازاو به **هس** انتقال یافته وادامه پیدا کرد . درفرمان پاپ که درسال۱۳۷۷ درلعن‌و رد عقاید ویکلیف صادرشد اشاره بعقاید مارسیلیومیکند ومیگوید « این افکار ناشی از آن عقاید لعنتی است » . شخص **ویکلیف** نیز عقاید خود را مدیون افکار**گیوم دوکام** و روحانیون فرانسیسکان میداند .

ایندو نفر اصلاح طلب یا طرفدار تحول (رفورم) ، مخالف **مالکیت اموال از طرف کلیسا** و مالیاتهای پاپ و هم مخالف **سرمونیالیسم** (۳) یعنی تبعیت از تشریفات مذهبی ، وهم مخالف انحصارقدرت واتوریتهٔ روحانی در دست سلسلهٔ مراتب‌کلیسا بوده برضد قدرت مطلقهٔ پاپ میکوشیدند . **کلیسا را بجامعهٔ مسیحیت معنی میکردند که شامل کلیسائیان وغیرکلیسائیان باشد** یعنی نه تنها سلسلهٔ مراتب‌کلیسا یا عده ئی که شاغل مشاغل مذهبی باشند . میگفتند: « تمام جـامعهٔ مسیحی اعم ازکشیشان و صاحبان سایرمشاغل و مردم سایر طبقات این جامعه رویهمرفته کلیسا را تشکیل میدهند وآن را کلیسای مسیح میخوانیم و کلیسای مسیح در انحصار یکدستگاه کوچك سلسلهٔ مراتب از کشیشان جزء وکل نیست » .

وهم می گفتند : « معترفیم که‌کلیسا مالك حقوق الهی وصاحب قدرت روحانی است اماکلیسای بمفهوم فوق یعنی‌تمام جامعهٔ مسیحی که شامل کشاورزمسیحی وصنعتگروکارگر مسیحی وهم‌کشیش مسیحی میشود وبالاخره تمام مسیحیون را متضمن است نه اینکه‌تنها شامل پاپ ویکعده‌کشیش باشدکه شاغل مشاغل مذهبی هستند» ونیزمیگفتند :

« **آن ایمان وحسن عقیده و عمل بایمان است** که وزن وارزش بمذهب‌میدهد نه‌تشریفات (سرمونی‌ها) وادعیه واذکار. **تاج ولباده موجد کشیش وروحانی نیست**».

این جنبش ضدکلیسا در معنی وبطور غیرمستقیم ، قدرت سیاسی یا دولت دنیوی را تقویت‌کرد زیرا طرفداران تغییراصلاح‌کلیسا (رفورمرها) ملاحظه کردندکه برای وارد آوردن فشار بپاپ وسلسلهٔ مراتب‌کلیسا احتیاج بتکیه گاه و نقطهٔ اتکائی دارند و محتاج بکمك شاه و سلطنت اند که نقطهٔ مقابل پاپ وکلیساست . بهمین سبب بود کـه بعد ها **مارتین لوتر**(٤) خود را بدامان شاهزادگان‌آلمانی انداخت **وفرضیهٔ حقوق الهی شاه** ، فلسفهٔ رسمی **لوتریانها و انگلیکانها** (٥) گردید

ویکلیف درقرن ۱٤ نیزمجبور گشت که همین خط مشی را تعقیب کند . وی گفت که

---

۱ ـ Wiclef , Wycliffe ۲ ـ Jean Huss , John Hus ۳ ـ ceremonialisme

٤ ـ Martin Luther ٥ ـ Luthériens , Anglicans

« **شاه نایب خداست ومقاومت باوی مذموم ومردود است** وحتی قدرت اسقف‌ها نیز ناشی از شخص پادشاه بوده و **قدرت شاه مافوق قدرت کشیشان است** زیرا قدرت روحانی نه مال لازم دارد و نه احتیاجی بقدرت ارضی دارد لذا وظیفه و حق شاه است که از سوء استعمالات کلیسا جلوگیری کند » این استدلال بعد ها منجر بظهور این نظریه شد که « **شاه رئیس دنیوی کلیسا و پاپ رئیس روحانی آن است** ».

بدینطریق قدرتی که ازاین **جریان ضد پاپ و کلیسا** استفاده کرد همانا قدرت سیاسی یا دولت دنیوی بود ، و اولین نتیجهٔ آزادی کلیسا از قید کنترل سلسلهٔ مراتب آن بود که کلیسا را کاملا درتحت نفوذ و قدرت شاه قرار دهد . **اما این آتش یعنی حس آزادی طلبی دردستگاه دولت دنیوی آرام نگرفت وخاصیت سوزاندن خود را حفظ کرده بعدها بجان دولت های سیاسی هم افتاد و موجب تحولات و انقلابات عظیم گردید** .

جنبشهائی که برای اصلاح مذهب بقیادت **ویکلیف** و **هس** انجام گرفت منجر باین بحث شد که «**آیا قدرت پاپ بکدام شخص یا مقام انتقال یابد ؟** »

نشراین فکروافکاری ازاین قبیل درمیان طبقهٔعوام ورواج بحث دراین نوع‌مسائل درمیان توده های مردم تأثیراتی مهم در وراء پردهٔ افکارمذهبی نمود یعنی در دماغ آن طبقه ازمردم افکاری را پرورش داد که ازحوزهٔ مذهبی خارج و به **سیاست ودولت و رابطهٔ افراد با دولت** ارتباط پیدا میکرد. این افکار که ظاهراً لباس مذهبی داشت در باطن متضمن تخم یک نوع احساسات پرولتاریائی درباب **تساوی همهٔ مردم با یکدیگر** و حس طبقاتی بود. پس در پشت این صحنهٔ ظاهراً مذهبی یکنوع حس انتقاد و حمله وبدبینی نسبت باختلافات اجتماعی وفرقها وتمیزها ، واختلافات اقتصادی و اجتماعی درمردم ، و بر ضد تبعیضات بوجودآمد. و با آنکه این نوع احساسات موجود بود ولی خفته بود وبا رواج این بحثها تحریك شده بیدار گشت . این نوع افکار بخصوص درخلال شورشها نتیجهٔ فشارهای اقتصادی بطبقهٔ کشاورز و وضع مالیاتهای غیر عادلانه و وضع مقررات ضدکارگر بود وازآن ببعد یکنوع حس مخالفت وخصومت طبقاتی بین دستجاتی که منافعشان بایکدیگر درتضاد بود مانند **مالك و زارع** یا **کارفرما و کارگر** بوجودآمد بطوریکه **این احساسات درادبیات واشعارزمان نیزمنعکس گردید** چنانچه یکی‌از شعرای انگلیسی زبان آنزمان مطلب زیررا بزبان شعر گفته که هنوزضرب‌المثل است. گوید:

« آنگاه که آدم بیل میزد وحوا پل میساخت
آقا و ارباب و نجیب زاده (جنتلمن) کجا بود ؟ »

وشاعر دیگری گوید : (۱)

« اعیان و دهقان ، کوچك و بزرك :
همه عاجز وبرهنه اند .

---

۱ ـ نقل از هجو نامه ئیست تحت عنوان **Roman de la Rose** در باب حماقت های تمام طبقات بخصوص زنان و کشیشان . این هجو نامه را **William of Lorris** آغاز نمود و **Jean de Meun** در سال ۱۳۰۵ تکمیل کرد .

طبیعت آدمی در تمام جهان پهناور
یکی است ودرآن شکی نیست.»

معهذا این افکار درمیان توده های مردم هنوزرنك مذهبی داشت و در دماغ های سادهٔ عوام نتیجهٔ اعتقاد ایشان به **برادری مسیحیت واصل تساوی مردم** بود. فرقه‌های مذهبی که متهم بکفر و شرك گردیدند درمیان این مردم طبقهٔ سوم بوجود آمدند مانند **لوللارد ها** (۱) در انگلیس و افراطیون یا **اکسترمیست** های (۲) تابع ژان هس در بوهیمیا.

فرقه هـای مذهبی در بوهیم قائل شدند باینکه « **قانون انجیل خود نوعی کمونیسم است که درآن ، مسیحیان در آزادی و برابری بسر میبرند بدون وجود فرقها وامتیازات و درجات که نتیجهٔ قوانین و مؤسسات بشری است**» وبهمین‌سبب بود که سایرطرفداران اصلاح مذهب (رفورمرها) افکار **ویکلیف** و **ژان‌هس** را واجد عناصر افراطی دانسته مردود شمردند.

این افکارمبهم وناپخته درباب برابری و تساوی اجتماعی اهمیت عملی درقرن ۱٤ نیافت ولی معرف سیرافکار ونهضت اصلاح مذهبی درآن زمان است .

بدینمعنی که اهمیت آن دراین است که جنبش فکری واجتماعی درمیان توده‌وطبقات پائین ودرطبقاتی بوجودآورد که اطلاعی درباب فلسفهٔ اسکالستیك نداشتند ویااطلاعاتشان مختصر وقلیل بود وچنین نهضتی تاآن تاریخ سابقه نداشت.

(ج) فرضیهٔ جامعهٔ بی نیاز

حزبی که بحزب **کنسیلیریست** موسوم شد و طرفدار مرام **کنسیلیریسم** (۳) یا **رفورم کنسیلیهٔ** حکومت کلیسا گردید و درشورای **کنستانس** (٤) در سالهای ۱٤۱٤ تا ۱٤۱۸ وشورای بال(٥) درسالهای ۱٤۳۱ تا ۱٤٤۹ برای آن بفعالیت پرداخت همکاری یااحساسات موافقی نسبت بجنبش‌عامه که درفوق اشاره‌شد نداشت‌وحتی با **ویکلیف** و **هس** نیز که نمایندهٔ افکار معتدل جنبشهای عامه بودند موافقت نداشت چنانچه قائدین آن در شورای کنستانس بر ضد ژان هس سخن‌گفته و او را مردود شمردند . تئوری کنسیلیه یا فرضیهٔ مصالحه مولود فکرعده ئی از دانشجویان دانشگاه پاریس و بعضی از دانشمندان مربوط بآن دانشگاه بودکه تحریرات سالفین را مانند ژان دوپاری و گیوم دوکام مورد بحث قرارداده بودند. درمیان کنسیلیریست‌ها عده‌ئی نویسنده بوجودآمد که‌مهمترین آنها عبارتنداز **هانری لانگستین** - **کنارد گلن هوزن** - **فرانسیسکو زابرللا** - **پطرد‌ای** -

---

Extremistes - ۲ Sectateurs de Wyclif , Lollards - ۱

Basel - ٥ Constance - ٤ Conciliar roform , Concilérisme , Concilierises - ۳

جان گرسون و نیکلادو کوسا(۱). بنابراین جنبش فوق‌را نمیتوان جنبش عمومی نامید وبا آن فرق داشت و بهمین سبب بود که دوام نکرد وهمینقدر که شورای کنستانس موفق شد که آتش غائلهٔ افتضاح آمیز اعتزالیون (اسکیسم) را فرو نشاند رو باضمحلال گذاشت.

احساسات عمومی مسیحیت دراین موقع لزوم اعادهٔ وحدت را درکلیسالازم‌میشمرد و بسبب همین نکته بود که تصمیم به تغییراصل کلی حکومت کلیسا والغای تفوق‌پاپ گرفته نشد و نیز انجام این کار هم درآنزمان عملی نبود زیرا مسیحیت دیگر یك واحد متحد و بی‌نیاز اروپائی نبود که بتواند سیستم حکومت نمایندگی را برای انتخاب پاپ و تعین کلیسای واحد درتمام قلمرو اروپا معمول دارد . و بهمین سبب نیز مجاهدات شورای کنستانس وبال برای طرح واجرای یك نقشهٔ حکومت مشروطه برای کلیسا کاملا باشکست مواجه شد وبعداز خاتمهٔ این شوراها عملیات آنها ازنقطهٔ نظرسیاست عملی چنین بنظر میرسد که فقط جنبهٔ اکادمیك یعنی جنبهٔ بحث وتحقیق داشته وازمرحلهٔ عمل‌واجرادوربوده است . کنسیلیریستها می نشستند و تصویب نامه صادر میکردند ولی نتوانستند تشکیل حکومت دهند وپس‌ازآنکه غائلهٔ اعتزالی خاتمه یافت طرح **اصلاح کلیسا بوسیلهٔ یك شورای عمومی** باآنکه تاقرون ۱۶و ۱۷ ازآن صحبت میشد از حوزهٔ عمل وسیاست عملی دوربود .

اما اهمیت **نهضت کنسیلیه** وتأثیر آن در افکار سیاسی از آن جهة بود که اولین شورای بزرگی را تشکیل داد که درآن بطرفداری مشروطیت (**کنستیتوسیونالیسم**) وبرضد حکومت مطلقه (**ابسولوتیسم**) سخن رانی و بحث وشور انجام میگرفت و این واقعه سبب نشرعقایدمشروطیت‌وتنویرافکاروتهیهٔ‌زمینه برای‌مبارزات‌وتقلاهای‌آینده گردید.

اصلی راکه کنسیلیریستها تعقیب کرده ونمودادند همان عقایدی بود که مخالفین‌پاپ ازژان دوپاری گرفته تاگیوم دوکام متذکر شده بودند . میگفتند : « کلیسا یك جامعهٔ کامل وبی‌نیازی است که باید تمام قدرتهای لازم برای تأمین ادامهٔ خود و حکومت منظم خود و جلوگیری از سوء استعمالات را واجد باشد » البته مفهوم کلیسا را همان جامعهٔ مسیحی میگرفتند نه دستگاه سلسلهٔ مراتب‌کلیسا و نتیجه میگرفتند که قدرت روحانی که ازجانب خدا به‌کلیسا تفویض شده درکل جسد جامعه که ازتمام معتقدین بمذهب وصاحبان ایمان تشکیل میشود وجود دارد وکشیشان وپاپ تنها بمنزلهٔ‌اعضا یانمایندگان یاوزرائی هستند که جامعهٔ مسیحی بوسیلهٔ ایشان‌نظرخودرا بموقع عمل میگذارد»ـ **زابرللا** درکتاب

۱- Conard of Gelnhausen , Henry of Langestein , John Gerson , Peter d' Ailly
Francisco Zabrella, Nicholas of Cusa فهرستی از تحریرات این کنسیلیریستها درکتاب تئوریهای سیاسی قرون وسطی بقلم Otto Gierke مندرج است که از طرف F. W. Maitland بهانگلیسی ترجمه شده صفحات Lxx به بعد ـ مجموعهٔ تحریرات ایشان نیز درکتاب Gerson در ۵ جلد درآنتورپ درسال ۱۷۰۶ بچاپ رسیده ـ S. Schard نیز درکتاب خود قسمتی از تحریرات Zabrella و Nicholas را چاپ کرده

اعتزالیون خود گوید : (۱)

«لهذا هر گاه گفته میشود که پاپ قدرت مطلقه دارد باید دانست که مقصود شخص پاپ نیست بلکه از آن لحاظ است که وی عضوی از کل جسد جامعهٔ مسیحی است و قدرت دروجود کل جسد جامعه نهفته که منبع این قدرت است وپاپ وزیرعمدهٔ آن است و بوسیلهٔ وی این قدرت اعمال میشود ».

فرضیهٔ فوق بطوریکه ملاحظه میشود ترکیبی است از چند فرضیه : یکی آنکه « جمعیت مشترك المنافعی که صورت یك شرکت را داشته و واجد شخصیت حقوقی است (کورپوراسیون) بوسیلهٔ عمال مجازخود عمل میکند واتوریته ئی که عمال وی بکارمیبرند ناشی ازخود کورپوراسیون است ودرواقع خود جسد جامعه بوسیلهٔ اعضای خودعمل میکند.

دیگر آنکه این فرضیه ، عنصرفرضیهٔ ارسطورا درباب جامعهٔ بی نیازدربردارد یعنی جامعه ئی که میتواند کلیهٔ حاجات حیاتی خودرا انجام دهد وهم خیروصلاح آن جامعه در آن است که اعمالی راکه بنام آن انجام میشود برحق شناسد» .

نکتهٔ مهم تراز دو نکتهٔ فوق عقیده ئیست که از قرن ۱٤ ریشه داشته و گوید : **«هرجامعه برای وضع قوانین خود ونصب زمامدارانش قدرت ذاتی دارد** وبواسطهٔ همین اصل رضایت یاقبول جامعه نسبت بقوانین موضوعه یازمامداران منسوب است که حکومت قانونی ازحکومت ستمگری(تیرانی) تمیزداده میشود. حقوق شوری یاهر نوع مجلس نمایندگی منوط است باین حقیقت که شوری یامجلس مزبوربجای جامعه قرارگرفته وازطرف جامعه صحبت میکند وشهادت میدهد که قانون موضوعه فی الحقیقة موردرضایت جامعه میباشد واین نکته است که قانون راواجب الاطاعه مینماید ».

نکته ئی راکه فرضیهٔ فوق متضمن است وآنرا بافکار زمان معاصردرباب قانونگذاری فرق میگذارد آن است که میگوید : » نمایندگان واجد صلاحیت درحکم ژوری نیز بوده باید تشخیص دهند واعلام کنند که آیا قانون مورد نظرواجد ارزش عملی است و باعمل وسابقه وفق میدهد یانه ؟ وبعبارت دیگر **روح قانون نظربگذشته وسابقه وعادات دارد»** برخلاف عقاید مردم معاصر که درنظرایشان **«روح قانون نظربآینده دارد »** وبعبارت دیگرطبق نظرمردم آنزمان **عادت جامعه واجب الرعایه است نه ارادهٔ جامعه**

(د) درفرضیهٔ هم آهنگی و رضایت جامعه

نیکلا دوکوسا (۲) کاردینال آلمانی ازجملهٔ کنسیلیریستها **ازفرضیهٔ شورای عامه** طرفداری کرده وآنرا دررسالهٔ خود موسوم به **دکونکور دانسیاکاتولیکا**(۳) که در ۱٤۳۳ به شورای بال تقدیم داشته است شرح و بسط داده دراین رساله نکته ئی راکه مورد اهمیت قرارمیدهد **هم آهنگی یاهارمونی است نه اتوریته** ولی درخاتمهٔ

---

۱ — Zabrelle در De Schismate درکتاب Schard که درذیل صفحهٔ قبل اشاره شدچاپ ۱۵٦٦ صفحهٔ a ۷۰۳

۲ - Nicolas de Cusa , Nicholas of cusa

۳ — De cocncoxdantia Catholica

بحث خود دچار شك میگردد که آیا قدرت نهائی باید به پاپ سپرده شود یا به شوری ؟ گوید: «تفوق شوری معلول این حقیقت است که شوری بیش از آنچه که ازهر فرد ساخته است میتواند نمایندهٔ موافقت یارضایت کل کلیسا (مقصود کل جامعهٔ مسیحی است) گردد» . وی معتقد است که تصویب وقبول جامعه شرط اساسی صلاحیت قانون است ومعرف این تصویب و تأیید همانا عادت واستعمال میباشد وشوری که نمایندهٔ کل جسد جامعه است بیش از یك فرد واجد اتوریته برای تشخیص و اعلام این نکته است . فرامین پاپ غالباً نتوانسته‌اند نیرو وقدرت قانون راپیدا کنند زیرا مورد قبول واقع نشده‌اند وهکذاقوانینی که استعمال نشده وازحوزهٔ عمل واجرا برون افتاده‌اند نیروی قانونی خودرا ازکف داده‌اند . حتی دریك ایالت یاقصبه ، **قبول مردم شرط لازم برای بخشیدن قوت قانونی به هر قانون است زیرا هر قانون باید مناسب بازمان ومکان کشور باشد** (۱) ولذا بدین مفهوم کلی **تمام حکومت ها برپایهٔ رضایت جامعه قرار دارند** » وی در رسالهٔ مزبور مینویسد : (۲)

« چون تمام مردم بحکم طبیعت آزاد هستند هر اتوریته که بوسیلهٔ آن رعایا ممنوع ازبدکاری شوند وبواسطهٔ ترس ازمجازات آزادی ایشان محدود به نیکوکاری گردد تنها ناشی ازهم آهنگی و رضایت رعایاست خواه آن اتوریته مندرج درقانون مکتوب باشد ویادرقانون زنده یعنی زمامدار . زیرا اگر تمام مردم بحکم طبیعت متساویاقوی ویامتساویا آزاد خلق شده باشند وزمامدار هم مانند دیگران همان قدرت طبیعی یك فرد دیگر را داشته باشد پس **قدرت یك فرد بنام زمامدار نسبت بسایر افراد تنها بوسیلهٔ میل واختیار ورضایت دیگران ممکن الحصول است** همانطور که قانون بواسطهٔ رضایت افراد ایجاد میگردد»

لهذا بعقیدهٔ وی « پادشاهان باید تابع قرار داد عمومی جامعهٔ بشری باشند زیرا شاهان وجود خویش را مدیون همین قرار داد عمومی هستند » . این فکر ظاهراً همان عقیده‌ایست که درفصول قبل نقل قول از **براکتون** (۳) ذکر شد که گوید « شاه باید مطیع قانون باشد زیرا قانون ، شاه رابوجود آورده‌است » .

اگرچه ظاهراً این بیان مشابه باعقاید انقلابی قرون ۱۶ تا ۱۸ بنظر میرسد ولی باید دانست که این نوع عقاید درقرون ۱٤ و ۱۵ جنبهٔ عمل نداشت وحتی مفهوم آن هم انقلابی نبوده وکسی استنباط انقلاب وشورش از آن نمینمود . بعلاوه این نوع افکار نیز تازگی نداشت ودرحقیقت ارث قرون سابق بود که نسلا بعد نسل دردماغ اروپائیان جای گرفته بود . اما در قرن مزبور نکتهٔ مهم این است که **کنسیلیریست ها** و همچنین **کنترووِرسیست های** ضد پاپ (٤) (یعنی روشن فکران قرن قبل که کار ایشان مناظره و بحث و مشاجره درباب رابطهٔ دولت باکلیسا بود) این نوع عقاید راکه تا این زمان به پاپ و کلیسا تعلق میگرفت تعبیر مجری داده متوجه اتوریتهٔ دولت یاقدرت موضوعه نمودند،

۱ـ کتاب دکنکوردانسیای فوق جزء II شمارهٔ ۱۰ تا ۱۱ ۲ـ کتاب فوق جزء II شمارهٔ ۱٤

Controversistes و Controversialists - ۴ Bracton - ۳

واصل عادت را عنوانی قراردادند برای طرفداری و دفاع از آزادی قدیم برضد قدرت موضوعه که حالت استبدادی داشته وتابع ارادهٔ فرد باشد . یعنی گفتند که : « عادت، ارث پدران است و **آزادی، نیز از قدیم وجود داشته و عادت بر آن و چنانچه شاه یا زمامدار بخواهد خود مختاری را پیشه سازد سلب آزادی قدیم و غصب ارث آباء واجداد افراد جامعه را نموده است** » این فرضیه را بحقوق طبیعت نیز مربوط ساختند.

فرضیهٔ مزبور کم وبیش دراستدلالات انقلابی قرون بعد باقی مانده ومورد استفاده واقع شد چنانچه رادیکالهای قرن ۱۷ در فرضیه های خود حقوق طبیعی بشر را باحقوق تابع سنت (تردیسیونل) یاحقوق عادت مردم انگلیس اشتباه کردند . معهذا بین مفهوم استدلال **نیکلا** بااستدلال دورهٔ انقلابی فرق اساسی موجوداست . مفهوم **اصل رضایت مردم** دردماغ رادیکالهای قرن ۱۷ عبارت بود ازقبول هرفرد ازافراد جامعه، وهرفرد بعنوان یك واحد در نظر گرفته میشد که قبول ورضایت وی در نصب زمامدار یا ایجاد حکومت یا وضع قانون ، شرط باشد ولی در قرن ۱۵ عنوان رضایت چنین مفهومی را دربرنداشت **وحقوق فرد ورأی وعقیدهٔ فرد** نیروئی را که بعدازدرهم شکستن وحدت کلیسا پیدا کرد شامل نبود . درآنزمان هنوز دستگاه ومؤسسات سابقه دار (تردیسیونل) اجتماعی واقتصادی درهم نشکسته بود تاموجد **بشر بی ارباب** شود که تنها برطبق نیروی محرکهٔ درونی خویش عمل نماید وتابع دستوریك فرد یاچند فردمعدود نباشد .

فرضیهٔ نیکلا بیشتر نسبت به آزادی طبیعی جامعه تأکید میکند وفشار کلام بر آزادی فرد وارد نکرده ، مسئلهٔ مورد توجه وی آزادی جامعه ئیست که باتأیید آنی و لحظه ئی بااجرای قانون معین موافقت کرده یعنی مفروض آن است یااینطور درذهن خطور میکند که جامعه دریك طرفةالعین تصمیم بتصویب قوانین ومقرراتی گرفته که اعضای آن جامعه ملزم برعایت آن هستند **وآن جامعه، قانون رادرحالتی بلااراده بوجودآورده** ورضایت خودرا بوسیلهٔ بزرگان طبیعی خود اعلام داشته است .

پس جوهراصلی **فرضیهٔ مصالحه** (تئوری کنسیلیه) آن است که کل جسد جامعهٔ کلیسا (یعنی مجموعهٔ مردمیکه ایمان بمذهب مسیح دارند) منبع قانون و حقوق خویش بوده وپاپ واعضاء دستگاه سلسلهٔ مراتب پاپ نیز عموماً اعضاء وخدمتگذاران آن جامعه هستند . این جامعه در سایهٔ حقوق الهی و حقوق طبیعی موجودیت یافته وجود دارد . و زمامداران آن تابع حقوق طبیعی و نیز تابع تشکیلات کلیسا هستند . حق آن است که این زمامداران باید محدود ومقید بدین قانون باشند ونیز باید مورد تفتیش ونظارت سایر اعضاء این جسد جامعهٔ مذهبی قرارگیرند . پاپ باید قوانین خودرا برای شور وتصویب به یك انجمن نمایندگی بفرستد تا در صورت شایستگی مورد قبول کلیسا واقع شود . اگر پاپ چنین نکند و اگر سعی نماید که وراء حدود و ثغور قدرت خود غصب قدرت نماید حق است که ازمقام خود منعزل گردد » ـ کنسیلیریستها تااینجا آمده ولی جزئیات اسباب وعلل شرایط عزل وخلع پاپ و طرز عمل بدان را نمیگویند و روشن نمیکنند و این نکته رامبهم گذاشته اند. بعضی مهمترین نکته ئی راکه موجب خلع پاپ میشمارند همانا

شرك و کفر است و بعضی از نویسندگان ایشان سایر جرائم وخطاها را نیز کافی برای عزل پاپ شمرده اند • دراین نکته تقریباً اتفاق آراء بوده که شورای عام میتواند پاپ را خلع کند ولی بعضی به تبعیت **ازژان دوپاری** معتقد شدند که کالج کاردینالها نیز صلاحیت خلع پاپ را دارد . باید دانست که کنسیلیریستها در طرح این فرضیهٔ حکومت نمونه هائی از حکومت را در نظر داشته‌اند ونمونه هائی که مورد نظر ایشان بوده یکی سلطنت مشروطهٔ قرون وسطائی ومجمع نمایندگان املاك آن بود ودیگر تشکیلات خانقاه های دومینیکان وفرانسیسکان که در آن، کورپوراسیونهای کوچك بوسیلهٔ نمایندگان خوددرانجمن موسوم به **سینود** (۱) که نمایندهٔ کل جامعهٔ خانقاه ها شمرده میشد بایکدیگر متحد شده بودند . اما اگر میخواستند تئوری کنسیلیه بموقع عمل گذاشته شود ودراجرای آن موفقیت حاصل گردد لازم بود که شورای عام را دائر وبصورت یك شورای دائمی وثابت نگاه دارند و کالج کاردینالها را مبدل به مجلسی مانند پارلمانهای قرون وسطی نمایند• ولی هیچ یك ازاین دوعمل صورت نگرفت ولذا فرضیهٔ مزبور هم بصورت فرضیه باقی ماند وموردعمل پیدا نکرد . **نهضت کنسیلیریست** درواقع ازلحاظ حس احتیاج فوری بمنظوررفع غائلهٔ اعتزالیون بوجود آمد و بهمین سبب بود که پس از رفع غائلهٔ مزبور ازمیان رفت و نتیجهٔ دیگری نگرفت بلکه شکستی که بدان وارد آمد متضمن تسلیم به قدرت مطلقهٔ پاپ هم بود . اصل اساسی فرضیهٔ کنسیلیه مانند **فرضیهٔ مارشی قرون وسطی** آن بود که «**کلیسا یاجامعه یامردم ، حکومت برخود دارند و قدرتشان متمرکز درکل جسد کلیسا یاجامعه یامردم است**» ولی ظاهراً این کل جسد جامعه وجود سیاسی نداشت وطبق تصورمردم آن زمان ، تنها بوسیلهٔ یك یاچند نفر از اعضاء خود میتوانست ابراز عقیده نماید. تئوری کنسیلیه نیز باایدهٔ انتخاب یك عضو واحد که مرجع نهائی باشدمخالف است و گوید : « چون قدرت غائی درکل جسد کلیسا (جامعهٔ مسیحیون) نهفته لذا اعضاء آن اعم ازپاپ یاشوری یاکالج را نمیتوان مرجع نهائی دانست واین اعضاء هم مولود کل جسد جامعهٔ کلیسا هستند ونمیتوان ازاین سه (پاپ وشورا وکالج کاردینالها) هیچ یك را نمایندهٔ دیگری دانست • ولی این سه باید با یکدیگر همکاری نمایند و هم آهنگی وتعاون نسبت بیکدیگرداشته باشند» لهذا بعقیدهٔ نیکلا : **حکومت عبارت است ازیك جمعیت تعاونی وهم آهنك** (که آنرا کنکوردانسا مینامید ۲) نه نمایندهٔ قدرت یك زمامدار که باقدرت مستقله (سوورن) دررأس آن قرار گرفته باشد » .

اشکال مهم در اجرای این فرضیه آن بود که در میان اعضاء حاکمهٔ کلیسا ، هم آهنگی موجود نبود و کنسیلیریست‌ها مواجه بامشکلی شده بودند که حل آن با قوانین موجودهٔ زمان امکان نداشت در هنگام وقوع حوادث غیر مترقبه ، شوری ممکن بودبهتر از سایر اجزاء دستگاه (ارگانها) مانند پاپ یاکالج کاردینالها معرف نظر وتصمیم عامه باشد اما از لحاظ حقوقی یعنی طبق قوانین موجود شورائی وجود نداشت واگر تشکیل

Concordantia — ۲ Synode — ۱

میشد نمیتوانست بدون همکاری پاپ انجام وظیفه نماید و اگر دو یا سه پاپ وجود داشتند قضیه لاینحل میماند.

بعضی استدلال میکردند که در هنگام لزوم و احتیاج مبرم و فوری ممکن است قوانین را زیرپا گذاشت وترتیبی داد که امپراطور شوری را تشکیل دهد و یکنفر پاپ انتخاب نماید. اما این نیز بافرضیه‌ئی که‌اشاره شد وفق نمیداد وباآن تضاد داشت‌زیرا طبق آن فرضیه، «حکومت عبارت است از اعضاء جامعه ئی که حکومتش در دست خودش باشد».

نظائر این مشکلات درقسمت دولت و سیاست در زمان شارل اول درانگلستان‌در مورد اختلاف بین پارلمان انگلیس وشارل پیش‌آمد. طبق قوانین زمان، قدرت هردو یعنی هم شاه وهم پارلمان ذاتی‌شمرده میشد واصل‌مزبور مورد قبول عامه بود. پارلمان تنها با دعوت شاه میتوانست تشکیل‌شود ووجود داشته باشد وتنها باتأئید شاه‌میتوانست وضع قانون نماید.

پارلمان نیز واجد حقوق ذاتی مشورت بود یعنی حق پارلمان بود که‌باآن مشورت بعمل‌آید و در واقع شاه وپارلمان با یکدیگر تشکیل همان **کونکور دانسیای** کشور (هم‌آهنگی کشور) را میدادند که **نیکلا** درباب‌کلیسا فرض میکرد.

بالاخره این مشاجره بدانجا منتهی شد که پارلمان برشاه فائق آمد بدین عنوان که شاه فرضیهٔ اساسی هم‌آهنگی‌را بهمان اندازه که‌یك شاه مستبد وصاحب قدرت مطلقه زیرپا میگذارد زیرپا گذاشته وآنرا شکسته ورعایت نکرده است.

(ه) اهمیت فرضیهٔ مصالحه

نهضت‌کنسیلیه نه موفق باصلاح ورفورم‌کلیسا گردید ونه در حکومت‌کلیسا تغییری داد. بدیهی است شورائی که در معرض تأثیر مطامع و حسدهای ملی ملل مختلف قرار داشت هیچگاه قادر بتعرض بمنافع اشخاص و طبقاتی که حامی دستگاه حکومت مذهبی بودند نبوده هر شخص یاهرطبقه یا هرملت اروپائی معتقد بلزوم و رفورم واصلاح بود ولی میل داشت این‌کار ازخانهٔ همسایه آغاز شودو لذا اصلاح‌کلیسا تا زمان هانری‌هشتم بتأخیر افتاد. کنسیلیریستها درتصویر وتجسم‌شکل حکومت نمایندگی که طبق فرضیهٔ خود پیشنهاد میکردند واقعیات و حقایق را در نظر نمیگرفتند و فکر نمیکردند که حتی در سلطنت مشروطهٔ فئودالیسم که یکنوع نمایندگی مرسوم شده است نیز عواملی سیاسی محرك این دستگاه نمایندگی است.

مثلا در انگلیس و فرانسه مجمع نمایندگـی از نمایندگان املاك و فئودالها و بمنظور حفظ منافع مشترك سیاسی و مادی ایشان تشکیل شده بـود. متوجه این نکته نبودند که **همیشه وحدت واتحاد سبب سیاسی لازم دارد و بدون علت سیاسی امکان پذیر نیست**، و وحدتیکه درقرن ۱۵درکلیسا (یعنی جامعهٔ مسیحیت اروپا) وجود داشت از نوع سیاسی نبود. بدینمعنی که تا درجه‌ئی لااقل وحـدت عقیده و تا درجه‌ئی

وحدت ایدآلهای اخلاقی ومذهبی موجود بود ولی وحدت سیاسی وجود نداشت **و تنها وحدت سیاسی بود که میتوانست با اختلاف منافع ملی ومحلی مقابله ومبارزه کند** وشوری‌را یکدستگاه مؤثر درحکومت قرار دهد. تئوری کنسیلیهٔ کلیسا البته موجد پارلمانهای قرون وسطی گردید ولی این پارلمانها در مقابل قدرت و سلطهٔ روزافزون شاهان قرار گرفته بود تاآنجاکه در قرن شانزدهم مؤسسات مشروطیت قرون وسطائی در تحت سلطه وقدرت مطلقهٔ سلطنت‌ها قرار گرفت. در کشورها ودولتها برخلاف کلیسا، وحدت ملی، خودبمنزلهٔ یك نیروی التصاقی بود که بعدها موجب احیای مؤسسات نمایندگی گردیدوتنها در انگلستان بود که مؤسسات نمایندگی و مشروطیت قرون وسطائی محفوظ ماند و ادامه یافت.

هنگامیکه عکس‌العمل نهضت‌های ضدکلیسا آغاز شد و قدرت مطلقهٔ پاپ رادر کلیسا مستقر کرد هنوز شورای بال درسویس منحل نشده بود. قدرت سوورن پاپ که‌در کلیسا بدینطریق مستقر شد تا زمان رفورماسیون دوام یافت و تازمان حاضر هنوز در کلیسای روم دوام دارد پس از این‌تاریخ، کنسیلیاریسم تنها گاهگاهی درمباحثات‌فلسفی ظاهر میشد وذکری ازآن میرفت ولی ازلحاظ عمل از میان رفته و منسوخ گشت و حتی عنوان یك فرضیهٔ اصلاحی مذهبی یا اصلاح مقررات مذهبی را نیز نداشت.

عکس‌المللی که درکلیسا برای استقرار قدرت مطلقهٔ پاپ بوقوع پیوست بقیادت **ژان دوتور کمادا** (۱) انجام یافت. این شخص یك راهب اسپانیولی بود که درسالهای ۱۴۳۱ تا ۱۴۳۵ در شورای بال حمایت شدید از پاپ مینمود و مؤلف چندین کتاب در تئولوژی است. و با آنکه قدرت زمامداران دنیوی را محدود بقانون می‌داند **ژان نویل فیگیس** (۲) وی را اولین طرفدار و مفسرحقوق الهی شاهان در قرون‌جدیده خوانده است (۳).

باید دانست که در زمان معاصر، هنوز مذهب کاتولیك در باب فرضیهٔ پاپ معتقد است که «قدرت پاپ قدرت مطلقه است، وتنها حقوق الهی وحقوق طبیعی میتواندموجب محدودیت آن‌قدرت گردد، هیچ شورائی نمیتواند بدون او وجود داشته باشد. مصوبات شوری‌محتاج به‌تصویب پاپ‌است وپاپ‌صالح برای تجدیدنظر درمصوبات شوری‌است.»(۴)

پاپ بدینطریق در قرن پانزدهم خود را در رأس اولین سلطنت مقتدر دانست و فرضیهٔ ابسولوتیسم (قدرت مطلقهٔ) پاپ‌خود سرمشق کامل ونمونهٔ‌اصلی برای **ابسولوتیسم مانرشیکال** (۵) یعنی قدرت مطلقهٔ سلطنت قرار گرفت. استدلال طرفداران حقوق الهی

---

۱ - **Jean de Torquemada , Juan** یا **John** (۱۳۸۸ - ۱۴۶۸ ب م).
۲ - **Jean Neville Figgis** ۳ - رجوع شود به‌کتاب « از گرسن **Gerson** تا گروشیوس » چاپ ۱۹۰۹ صفحهٔ ۲۳۴ ۴- رجوع شود بتاریخ پاپها بقلم **L. Postor** جلد اول چاپ ۱۹۰۶ صفحهٔ ۱۷۹
۵ - **Absolutisme monarchique , Monarchical Absolutism**

باپ آن بود که میگفتند: «محال است بتوان قدرت اعظم و سلطه‌ئی را که برای حکومت بر جامعه لازم است بخود جامعه واگذار کرد و باید بشخصی سپرد که در رأس جامعه قرار دارد.»

بطوریکه ملاحظه میشود فرضیهٔ کنسیلیه از لحاظ عمل و نتایج عملی مورد اهمیت نبود بلکه اهمیت این فرضیه در نکتهٔ دیگر نهفته. فرضیهٔ مزبور (**اولا**) در درون کلیسا موجب بحث ورواج مشاجرهٔ فلسفی گردید و باعث آن شد که بین حکومت مطلقه و حکومت مشروطه فرق گذاشته شود. (**ثانیاً**) موجب نشر نوعی فلسفهٔ سیاسی گردید که برطبق آن **ابسولوتیسم یا قدرت مطلقه** هرجا که باشد بطور کلی درمعرض انتقاد ومشاجره قرار گیرد.

نتیجه آنکه، بحث درباب حقوق الهی سوورن و قدرت حاکمه و مستقلهٔ جامعه، از حوزهٔ مذهبی بسهولت به‌حوزهٔ سیاسی انتقال یافت. درقرن پانزده نیز مانند قرن ۱۴ تمیز بین کلیسا و حکومت دنیوی را فرق بین دو جامعه تلقی نمیکردند بلکه فرق بین دو نوع تشکیلات دریك جامعه میپنداشتند وبهمین سبب انتقال این افکار وفرضیه‌ها ازحوزهٔ روحانی بحوزهٔ سیاسی بدون‌دردسر وبسهولت انجام گرفت برخلاف زمان معاصر که‌جامعهٔ مذهبی را با جامعهٔ سیاسی فرق میگذارند و آن دو را دو جامعهٔ مختلف میشمارند.

بهمین جهت در قرن پانزده هر نوع استدلال و بحثی که درباب طبیعت قدرت و اتوریته بمیان میآمد اعم‌از آنکه مربوط بکلیسا یا دولت باشدرجوع به‌اصل واساس‌طبیعت خود جامعه میشد. جوهر استدلال فرضیهٔ کنسیلیه آن بود که هرجامعهٔ کامل باید (**اولا**) قادر بحکومت بر خود باشد (**ثانیاً**) رضایت آن جامعه برای ایجاد هر نوع اتوریتهٔ قانونی اهمیت حیاتی دارد وشرط اصلی است. بطوریکه ملاحظه میشود این استدلال، هم درمورد کلیسا صدق میکند وهم در مورد دولت، خواه آندورا دو مظهر یك جامعه بشمار آوریم یا دوجامعه بشناسیم. طبق این‌فرضیه، هم قدرت دنیوی وهم قدرت روحانی در تحت نظر پروردگار در مردم یا جامعه مستقر است، و این عقیده با عقیدهٔ رایج که میگفتند تمام‌قدرتها درخداوند متمرکز است تضادی نداشت. بدینطریق در آنموقع **دو فرضیهٔ متضاد درعالم سیاست و درروابط دولت و ملت پدید آمد** که از آن تاریخ با یکدیگر درمبارزه قرار گرفتند: یکی **فرضیهٔ حقوق الهی سلطنت** که طبق آن، قدرت مطلقه برای شاه قائل میشد. و دیگر **فرضیهٔ قدرت ملی** که طبق آن قدرت را ذاتی و ناشی از مردم میدانست.

پس اهمیت فرضیهٔ کنسیلیه درهمین نکته مندرج است که ابتدا درکلیساموجد تمیز بین این دو فرضیهٔ متضاد شد و بعد بحوزهٔ سیاست انتقال یافته موجب مشاجرهٔ بین شاه و رعایای شاه گردید. فرضیهٔ کنسیلیه را بتعبیردیگرمیتوان رشتهٔ ارتباط یا حد فاصلی‌ما بین گذشته وحال دانست که موجب موازنه بین فرضیه‌های سیاسی ما قبل و ما بعد قرن ۱۵ قرار گرفته زیرا این **فرضیه** (**اولا**) مولود عقیدهٔ قدیم درباب ارزش جاودانی حقوق طبیعی بود و (**ثانیاً**) منشعب از این فرضیه است که هر جامعه بخودی خود واجد منافع

وخدمات لازمهٔ حیات خود میباشد و بر اساس کمك متقابلهٔ افراد با یکدیگر قرار دارد لهذا تئوری مزبور **حکومت را عبارت دانست از یکدستگاه مبادله یا دادوستد ویکنوع وسیلهٔ موازنه بین قدرتهائی که برحسب طبیعت وجود آنها ضروری وغیر قابل نسخ میباشند**. بدینطریق وحدت حکومت انعکاسی است ازوحدت جامعه. اصطلاح سوورن یا قدرت حاکمهٔ مستقله را اگر بخواهند در مقام شایسته بکار برند بعقیدهٔ کنسیلیریستها تنها در مورد کل جامعه باید بکار برد و نه تنها برای یك مؤسسه. کنسیلیریستها ازاین راه با فرضیهٔ پاپی که اتوریته را متمرکز در یکنفر در رأس جامعه قرار میداد مخالفت کرده در مقابل آن **ایده آل هم آهنگی قدرتها و همکاری قدرتها را از طریق رضایت متقابل و آزاد** وضع نمودند. البته این **ایدآل مشروطیت** که خاص قرون وسطی بود درحوزهٔ سیاست ودولت بمبارزه‌ئی قیام کرده بود که آنرا قبلا باخته بود زیرا نیروهائی که طالب تمرکز قدرت بودند وتمرکز قدرت را بواسطهٔ اوضاع زمان ولزوم تاریخی ایجاب میکردند مانند یك قوهٔ دینامیك یا در حال حرکت رو به‌نمو و تزاید بودند وقوس صعود را میپیمودند پس مبارزهٔ کنسیلیریستها از لحاظ نتایج عملی مبارزه‌ئی بیهوده بود. اوضاع زمان، کشورهای اروپارا بطرف ایجاد تشکیلاتی سیاسی میکشانید که آن تشکیلات بیشتر واجد استحکام وثبات باشد، و چنین وحدت سیاسی وتشکیلات سیاسی ایجاب میکرد که شخصی مقتدر در رأس همهٔ تشکیلات قرارگیرد و رابط بین این‌تشکیلات باشد زیرا ممکن نبود این‌تشکیلات را بطریق دیگر بهم‌پیوست بجز آنکه‌شخصی باقدرت‌مطلقه دررأس آن قرارگرفته‌باشد ودرواقع آن‌شخص مقتدر تنها وسیلهٔ پیوندوالصاق این تشکیلات با یکدیگر گردد **وایدآل« حکومت با رضایت مردم»** لزوماً وناچار تسلیم این‌جریان تاریخی گردید ولی ایدآل‌مزبور رانیز ممکن نشد نادیده‌گرفت. **قدرت متمرکز** یاحکومت‌سنترالیزه نیز لازم‌بود این‌ایدآل را تا درجه‌ئی در نظر گرفته رعایت کند.

از **فرضیهٔ مصالحه** یا تئوری کنسیلیهٔ قرن ۱۵ تا ظهور **افکارلیبرال و آزادیخواهی** و نهضتهای مشروطیت قرون ۱۷ و ۱۸ یك‌رشتهٔ مرتبط ولاینقطع و مترقی را مشاهده میکنیم که **شرح تفصیلی آن در جلد دوم کتاب خواهد آمد** بدین معنی که با مطالعهٔ تاریخ سیر افکار سیاسی میبینیم فرضیهٔ مصالحه خطسیری را در خلال‌قرون۱۵و۱۶و۱۷ پیش گرفته وبتدریج پرورده شده‌تامنتهی **بجنبشهای‌مشروطیت وآزادی** شده است وچون این‌خط سیر افکار سیاسی را بخط سیر افکار سیاسی قرون وسطی ودورهٔ ماقبل **کنسیلیاریسم** اتصال و ارتباط داده ودرآن مرور کنیم همواره‌دو ایدهٔ زیررا در جامعه‌های همهٔ ادوار مزبور مانند دو عنصر سیال موجود می‌بینیم که:

(اولا) اتوریتهٔ قانونی هماره واجد یك نیروی اخلاقی است که دیسپوتیسم یا استبداد واجد آن نیست.

(ثانیا) جامعه، خود واجد یك نیروی اخلاقی انتقادی است که حتی مقررات موضوعه وقدرتهائیکه ازطریق قضائی وحقوقی وضع شده‌اند در مقابل آن نیرو سرتسلیم فرود میآورند .

این مفهوم ثانی عبارة اخرای همان اصطلاح **نیروی افکار عمومی** در زمان معاصر است .

